

Band 27

Basler Beiträge zur Ethnologie

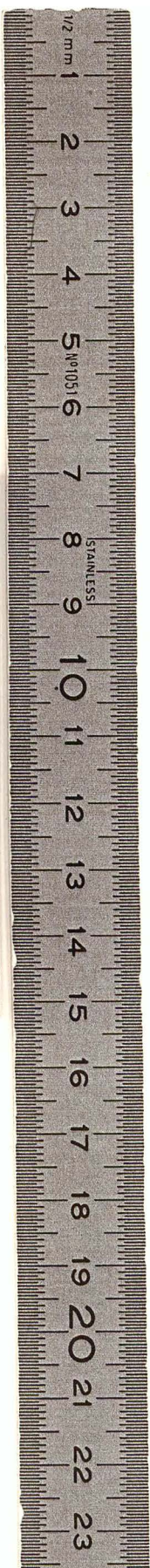
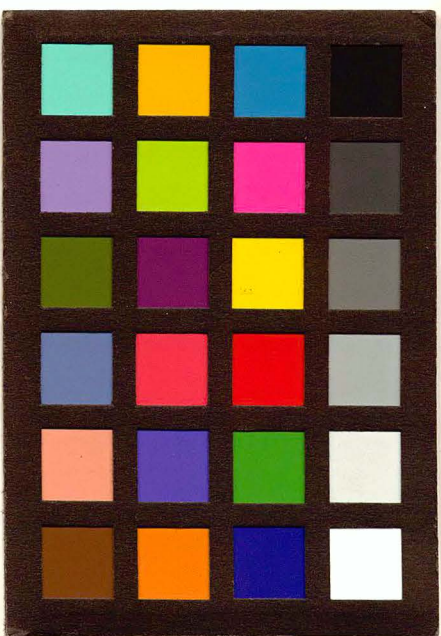
Barbara
Huber-Greub

Kokospalmenmenschen

Boden und Alltag und ihre Bedeutung
im Selbstverständnis der Abelam von Kimbangwa
(East Sepik Province, Papua New Guinea)

Basel 1988

Ethnologisches Seminar der Universität
und Museum für Völkerkunde



Barbara Huber-Greub

Kokospalmenmenschen

Boden und Alltag und ihre Bedeutung im Selbstverständnis der Abelam
von Kimbangwa

Basler Beiträge zur Ethnologie
Band 27

Barbara Huber-Greub

Kokospalmenmenschen

Boden und Alltag und ihre Bedeutung
im Selbstverständnis der Abelam
von Kimbangwa
(East Sepik Province, Papua New Guinea)

Ethnologisches Seminar der Universität
und Museum für Völkerkunde
In Kommission bei Wepf & Co. AG Verlag
Basel 1988

Herausgegeben vom Ethnologischen Seminar der Universität Basel,
dem Museum für Völkerkunde und Schweizerischen Museum für Volkskunde Basel
und der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel

Redaktion: Prof. Dr. M. Schuster

Tauschsendungen an:
Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde,
Augustinergasse 2, CH-4051 Basel

Titelbild: Mann im Zeremonialyamsgarten erhält Essen von Frau
(Photo Barbara Huber-Greub, 1978)

Ausarbeiten und Zeichnen der Karten: Rainer Fleischhauer, Fischeningen (BRD)
Redigieren des englischen Textes: Bob Fiedler, Allschwil

Als Dissertation genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität
Basel auf Antrag der Herren Prof. Dr. M. Schuster und Prof. Dr. E. Schlesier (Göttingen)

Basel, den 23. November 1983

Der Dekan:
Prof. Dr. R. Kopp

Gedruckt mit Unterstützung
der Basler Studienstiftung
des Dissertationenfonds der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel
(Max Geldner-Fonds),
des Dissertationenfonds der Universität Basel,
der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel,
des Museums für Völkerkunde und Schweizerischen Museums für Volkskunde Basel,
des Werenfelsfonds

© 1988 Stiftung zur Förderung des Museums für Völkerkunde und
Schweizerischen Museums für Volkskunde Basel, Augustinergasse 2
Druck: G. Krebs AG, Basel
Alle Rechte, auch die der photomechanischen Wiedergabe, vorbehalten
Printed in Switzerland

ISBN 3-85977-180-9

*wuna ngaimba tapu wətureka roro yane
tjam apwi ole sinewi tapune wəlu
waulumbie kwai wuniao*

Inhaltsverzeichnis

	Vorwort	XIII
1	Einleitung	1
2	Zum Arbeitsthema Boden und zum theoretischen Hintergrund der vorliegenden Darstellung des ethnographischen Materials	6
2.1	Boden als Fokus der Beobachtung	6
2.2	Theoretischer Hintergrund der Darstellung des ethnographischen Materials	9
3	Geschichte, Verwandtschaftsbeziehungen und Sozialorganisation	22
3.1	Das Dorf Kimbangwa	22
3.2	Aufteilung der Abelam in Untergruppen	24
3.3	Siedlungsgeschichte und Siedlungsart	30
3.3.1	Mythe vom Ursprung und Siedlungsgeschichte	30
3.3.2	Siedlungsgeschichte innerhalb des Dorfgebietes	34
3.3.3	Geschichte einzelner Weiler	36
3.3.4	Wohnart und Siedlungsart und Bedeutung der Kokospalme	41
3.3.5	Weiler und ihre Bewohner	46
3.4	Verwandtschaftliches Beziehungsnetz	47
3.4.1	Verwandtschaftliche Bezeichnungen und Gruppierungen	47
3.4.2	Ehe und Liebe und die Totenzahlung	53
3.4.3	Erbrecht, Adoption und Namengebung	64
3.5	Freundschaft und Partnerschaft und Denken in zusammengehörigen Paaren	71
3.6	Sozialorganisation des Dorfes	73
3.6.1	Clane und Untergruppen und unterschiedliche Totems	73
3.6.2	<i>ara</i> -Zeremonialhälften	89
3.6.3	Geographische Hälftenunterteilung <i>kumun</i> und <i>kwien</i> und andere Unterteilungen	92
3.6.4	Das Dorf als politische Einheit und Beziehung zu andern Dörfern	94
3.7	Auffassungen von richtigem sozialem und menschlichem Verhalten und von entsprechenden Sanktionen in Kimbangwa	96
3.7.1	Mutterseite und Vaterseite	99
3.7.2	Ahnen und Geistwesen	101
		VII

3.7.3	Krankheit und Tod durch Zauberei (<i>kəpmanamusi</i> ; etwas vom Boden)	105
3.8	Vergangene Kampfzeit und Neuzeit seit 1937	109
4	Anbau und Nahrung, Arbeitskooperation und Zeremonialyamskomplex	117
4.1	Wirtschaftlicher Ablauf des Jahres	117
4.1.1	Yams und Taro	129
4.1.2	Kaffee und «mani» (Geld)	133
4.2	Arbeitskooperation	138
4.3	Zeremonialyamskomplex	145
4.3.1	Voraussetzungen für das Pflanzen und Gedeihen von Zeremonialyams	152
4.3.2	Gesetze für Pflanzer von Zeremonialyams	157
4.3.2.1	Wohnen	157
4.3.2.2	Boden	158
4.3.2.3	Nahrung	158
4.3.2.4	Beziehung Mann und Frau und Sexualität	161
4.3.3	Pflanzen, Hegen und Ernten	166
4.3.3.1	Verschiedene Arbeitsgänge und besondere Handlungen für das Gedeihen des Yams im Boden	166
4.3.3.1.1	Yamsmagie (<i>yaankəpma</i> ; <i>kuskəpma</i>)	168
4.3.3.1.2	Yamsgesänge (<i>manamgup</i> ; <i>djambungware</i>)	173
4.3.3.2	Ernten und Schmücken des <i>mambutap</i>	175
4.3.3.3	Yamsfeste; Zurschaustellung des Zeremonialyams	177
4.3.4	<i>mbalewapi</i> ; Gesetze des Tausches und Ruhm	178
4.4	Ahnen und Geistwesen als helfende Instanzen beim Yamsanbau	182
4.5	Bedeutung von Zeremonialyams	187
5	Boden und Dorfterritorium	190
5.1	Erdqualität, Bodenbesitz und Nutzungsrecht	190
5.2	Boden und Raum: Weiler, Garten, Busch	202
5.2.1	Schlafstelle und Kochstelle	204
5.2.2	Grabstätte	207
5.2.3	Menstruationshaus und die Eigenschaften des Blutes	209
5.2.4	Steine	214
5.2.5	Wasser	216
5.3	Die symbolische Bedeutung von Boden	219
6	<i>andjekundi</i> und zwei wichtige Grundthemen im Dorfleben Kimbangwas	224
6.1	Bedeutsame Relationen, exemplifiziert am Beispiel der <i>korambu</i> -Malereien	227
6.1.1	Mann und Frau als Anfang aller Dinge und allen Tuns	236
6.1.2	Alter und Jugend als Aspekte der Lehre der Initiation	245
6.2	Verschlüsseltes Reden (<i>andjekundi</i>), exemplifiziert am Beispiel von Gesängen	253
7	Zusammenfassung und Schluss	267

8	Anhang	276
8.1	Mythen	276
8.1.1	Wilder Taro (Erzähler Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue)	276
8.1.2	Wilder Taro (Erzähler Michael, Clan Nangikum/Kwas)	276
8.1.3	Ausschnitt aus der Mythe vom Ursprungsloch und von Ndumeni (Erzähler Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue)	278
8.1.4	Geschichte von Ngələnge und Mato (Erzähler Saigapa, Clan Lanekum/Sayke)	278
8.1.5	Geschichte von Ngələnge und Mato (Erzähler Aaron, Clan Apangendu/Guaru)	279
8.1.6	Geschichte von Ngələnge und Mato (Erzähler Saigapa, Clan Lanekum/Sayke)	279
8.1.7	Entstehung der Kokosnuss (Erzähler Winauru, Clan Kwangrukum/Kwandji)	280
8.1.8	Mythe vom Tod (Erzähler Nyitbagun, Clan Sarekum/Wora)	281
8.1.9	Kokumbale und Aniktagwa (Erzähler Tapokwin, Clan Kwangrukum/Kwandji)	281
8.1.10	<i>nyambabmu</i> ; Sonne und Mond (Erzähler Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue)	281
8.1.11	<i>mbabmutagwa</i> ; Mond (Erzähler Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue)	282
8.1.12	Feuerentstehung (Erzähler Winauru, Clan Kwangrukum/Kwandji)	282
8.1.13	Feuerentstehung (Erzähler Ngələpal, Clan Sarekum/Wora)	283
8.1.14	Ausschnitt aus einer Mythe von Kokumbale und Aniktagwa (Erzähler Djambapui, Clan Mbugnipate/Kwas)	284
8.1.15	Bengrap (Erzähler Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue)	284
8.1.16	Teil aus der Mythe von Bengrap: <i>mbale</i> (Schwein) und <i>sayke</i> (Kasuar) in Kəkui (Erzähler Saigapa, Clan Lanekum/Sayke)	285
8.1.17	Bengrap (Erzähler Felix, Clan Matokum-Waignapate/Wama)	285
8.1.18	<i>mambutap</i> (Erzähler Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue)	286
8.1.19	<i>wapiwe</i> (Yamsstein), <i>mambutap</i> -Yams und Wapilan (Yamswesen) (Erzähler Tapokwin, Clan Kwangrukum/Kwandji)	286
8.1.20	Frauen, Initiationszeremonien, <i>maira</i> -Geheimkult (Erzähler Tapokwin, Clan Kwangrukum/Kwandji)	289
8.1.21	Die Frau macht «tambaran», der Mann nimmt ihn ihr weg (Erzählerin Yaapru, Clan Sarekum/Wora)	289
8.1.22	Erste Geburt (Erzähler Saigapa, Clan Lanekum/Sayke)	290
8.1.23	Mythe von Sago und Bambus (Erzähler Ngələpal, Clan Sarekum/Wora)	290
8.1.24	Die erste Menstruation entsteht (Erzählerin Kupri, Dorf Kalabu)	292
8.2	Kurze Lebensberichte	293
8.2.1	Ngiengu (Frau des Clanes Sarekum/Wora)	293
8.2.2	Akekwin (Frau des Clanes Kwangrukum/Kwandji)	293
8.2.3	Kadjo (Frau des Clanes Sarekum/Wora)	293
8.2.4	Yaapru (Frau des Clanes Sarekum/Wora)	293
8.2.5	Tsitsuai (Frau des Clanes Kwangrukum/Kwandji)	294
8.2.6	Naruai (Frau des Clanes Sarekum/Wora)	294
8.2.7	Leo (Mann des Clanes Kwangrukum/Kwandji)	296
8.2.8	Simbingen (Mann des Clanes Apangendu/Guaru)	297
8.2.9	Delis (Mann des Clanes Apangendu/Glaue)	297
8.2.10	Ngələpal (Mann des Clanes Sarekum/Wora)	298

8.3	Gesänge	299
8.3.1	<i>mbarre</i> (Kitikoli, Clan Kwangrukum/Kwandji)	299
8.3.2	<i>mbarre</i> Mbugniwapi (Nguälen, Clan Apangendu/Guaru)	301
8.3.3	<i>mindja</i> Kulämi (Yapite, Clan Nangikum/Kwas)	304
8.4	Dorfgespräche	306
8.4.1	Diskussion um einen Ehestreit	306
8.4.2	Streitgespräch anlässlich eines Yamstausches (<i>mbalewapi</i>)	314
8.4.3	Ausschnitt aus einer Diskussion um eine kranke Frau und die Rechte und Pflichten eines 'Vaters des Bodens'	325
8.5	Interviews	328
8.5.1	Mare (Frau des Clanes Apangendu/Glaue und des Clanes Sarekum/Wora	330
8.5.2	Michael (Mann des Clanes Nangikum/Kwas)	333
	Contents	323
	Summary	343
	Bibliographie	353

Photographien Dorf; Dorfbewohner; Gartenanbau; Kaffeeanbau; Zeremonialyams-komplex; Busch

Karten I Dorfplan
 II Ehemalige und jetzige Weiler und Siedlungsetappen I-V
 III Dörfer und Sprachgruppen der Abelam
 IV Abelam und Nachbarstämme
 V Aufenthaltsorte abwesender Dorfbewohner in Papua New Guinea

<i>Tabellen</i>	1	Zensus der Einwohner des Dorfes (Stand Januar 1979)	22
	2	Bewohner nach Weiler und Anteil an Clanzugehörigkeit	46
	3a	Verwandschaftsdiagramm von männlichem Ego aus	49
	3b	Verwandschaftsdiagramm von weiblichem Ego aus	50
	4	Heirat	62/63
	5	Anzahl Menschen pro Clan und Art ihrer Clanzugehörigkeit	75-78
	6	Anzahl Linien und entsprechende Anzahl Haushalte	81
	7a	Clane der oberen geographischen Hälfte <i>kumun</i> (Vogelart)	84
	7b	Clane der unteren geographischen Hälfte <i>kwien</i> (Vogelart)	85
	8	Schule, Katholizismus und Geldarbeit	112
	9	Entwicklung des Kaffeebaumbestandes	134
	10	Hauptbeschäftigung während 50 ausgesuchten Tagen und davon in Arbeitskooperation verbrachte Tage	142
	11	Einteilung des Bodens nach Erdqualität	192

Abbildungen

1	Generationensprung in der Benennung Verwandter	51
2	Hypothetische Heirat mit der Tochter der Vaterschwester oder dem Sohn des Mutterbruders	53
3	Schematische Darstellung möglicher in die Transaktionen der Totenzahlung involvierter Linien verschiedener Clane (vom Mann aus gesehen)	58
4	Clanstammbaum	79
5	Tauschwege zwischen <i>ara</i>	91
6	Wirtschaftlicher Ablauf des Jahres	121
7	Besondere Bereiche und Stellen	203
8	<i>korambu</i> -Vorderfront, Firstbalken und einige Motive der <i>mbai</i> -Malerei	229

Vorwort

Dass diese Arbeit überhaupt geschrieben werden konnte, ist all denen zu verdanken, die den Feldaufenthalt in die Wege leiteten, mich unterstützten sowohl am Ort wie zuhause in der Schweiz, sich später immer wieder am Fortgang der Arbeit interessiert zeigten, manchmal gar darüber diskutierten, und die mich finanziell unterstützten; vor allem aber den Dorfbewohnern Kimbangwas, die mich acht Monate in ihrem Dorf als Gast akzeptierten, die sich an meiner Arbeit beteiligten und durch ihre Gespräche und ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit den Einblick in ihre Lebensweise gewährten.

Meinem Lehrer, Prof. Dr. Meinhard Schuster, danke ich für die Möglichkeit und das in-die-Wege-Leiten meiner Feldforschung bei den Abelam, Dr. Brigitta Hauser-Schäublin für die Bereitschaft, mich an einem von ihr und Prof. Dr. Meinhard Schuster eingegebenen Forschungsprojekt des Schweizerischen Nationalfonds teilnehmen zu lassen, ihr und ihrem Mann Jörg Hauser zudem für die Mühe der Betreuung in Papua New Guinea.

Paul Huber danke ich für seine Geduld und Aufmerksamkeit und für das kritische Durchlesen dieser Arbeit. Peter Lawrence (Sydney) danke ich für sein Interesse an meiner ethnologischen Arbeit und für ein erfreuliches Gespräch darüber. Neben ihnen danke ich auch allen hier Ungenannten, die sich immer wieder für meine Arbeit interessierten.

Pat Wilson (Nyamikum, Papua New Guinea) und Paul Blasig (Maprik, Papua New Guinea) danke ich für ihre Aufmerksamkeit, Tony und Jenny Crawford (damals Port Moresby, Papua New Guinea) für ihre Gastfreundschaft und Bill und Friedegard Tomasetti (Wentworth Falls, Australia) für ein Treffen in Sydney. Rainer Fleischhauer (Fischingen, BRD) danke ich für seine grosse Geduld und seinen Humor beim Ausklügeln und beim Zeichnen der Karten.

Finanziell ermöglicht wurde der Aufenthalt in Papua New Guinea durch den Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, ihm gilt dafür mein besonderer Dank. Zu grossem Dank verpflichtet für finanzielle Unterstützung während der Ausarbeitung der Dissertation bin ich meinen Eltern, Werner und Jolanda Greub, dem Amt für Ausbildungsbeiträge Basel-Stadt und der Philosophisch-Theologischen Stiftung Basel-Stadt.

Abelam-Wörter im Text sind *kursiv* gedruckt, Pidgin-Wörter stehen in Anführungszeichen («...»). Grundlage für einen Einblick in die Sprache der Abelam bildeten für mich die zwei Schriften von Patricia Wilson (1977; o.J.); Pidgin erlernte ich anhand eines Sprachkurses an der Universität Basel durch Prof. Dr. M. Schuster und anhand der Grammatik von F. Mihalic (1971).

Eigennamen, Namen mythischer Wesen, Clannamen und Totemnamen auf Abelam sind gross geschrieben. Sonst sind alle Pidgin- und Abelam-Wörter klein geschrieben.

Die Aussprache der Abelam-Wörter ist hier vereinfacht (vor allem Vereinfachung der Vokale zu e, ə, i, o, u) wiedergegeben. Die Wörter können in ihrem Lautwert wie deutsche Wörter gelesen werden. Folgende Eigenheiten sind aber zu beachten:

<i>aa</i> =	wie im deutschen Wort <i>Nase</i>	<i>dj</i> =	dsch
<i>a</i> =	ein flüchtiger Gleitlaut, ähnlich dem deutschen, flüchtig gesprochenen <i>e</i> in <i>Gelage</i> oder dem englischen <i>about</i>	<i>k</i> =	wie im Deutschen
<i>ii</i> =	wie im deutschen <i>Liebe</i>	<i>ny/nyi</i> =	wie spanisches <i>ñ</i>
<i>y</i> =	wie englisches <i>y</i> ; also durchwegs vor Vokal und zu Wortbeginn	<i>r</i> =	gerollt
		<i>sh</i> =	sch (stimmlos)
		<i>w</i> =	wie im Englischen, aus der Mundstellung für <i>u</i> : gebildet

Da es in der vorliegenden Arbeit auch um das Selbstverständnis der Bewohner Kimbangwas geht, sind sehr viele direkte Zitate in den Text aufgenommen worden. Ausser bei einigen Aussagen aus Dorfgesprächen, deren Sprecher beim Übersetzen ab Band nicht mehr identifiziert werden konnte, sind die Zitate namentlich bezeichnet. Nicht als solche erkennbare Frauennamen – also nichteuropäische Frauennamen – sind entsprechend gekennzeichnet; alle übrigen Namen sind Männernamen.

Zum genaueren Verständnis wurden in Zitaten von mir häufig Hinzufügungen gemacht. Sie stehen in Klammer (...). Es handelt sich dabei um sinnklärende Zusätze und Ergänzungen.

Direkt übersetzte, in den Fluss meines Textes übernommene Abelamausdrücke sind zwischen einfache Anführungszeichen («...») gesetzt.

Noch eine Bemerkung zur Zeitform, in der die Arbeit geschrieben ist. Für den allgemeinen Beschreibungsverlauf habe ich Präsens gewählt. Wenn ich einen Hinweis auf eine Aussage (mit Zitat) meiner Informanten aus der Zeit 1978/79 machte, benützte ich Präteritum. Selbstverständlich stehen auch Aussagen, die die vergangene Zeit betreffen, im Präteritum.

Die lateinischen Begriffe für Pflanzen der Abelam verdanke ich grösstenteils dem Buch von D.A.M. Lea, «Abelam land and sustenance» (1964).

Die Informationen zu den Kaffeepreisen auf dem Weltmarkt hat mir Margrit Berger (Basel) gegeben und diejenigen zu den Umrechnungskursen für Kina/Toea für die Jahre 1978 und 1979 Wolfgang Fautz (Basel).

Zuletzt möchte ich noch einmal auf die Bewohner Kimbangwas zurückkommen. Sie alle namentlich zu erwähnen, würde sehr weit führen. Erwähnen möchte ich die *nəmandu* Wulnəmbia und Ngələpal, die mich in ihren Zeremonialyamsgarten hineinliessen und dadurch für mich im Dorf eine gute Grundlage für die Weiterarbeit schafften. Beide erzählten mir zudem – wie auch Winauru (alle damals zwischen 60–70jährig) – immer wieder unermüdlich Mythen. Die beiden «Village Court Magistrates» Sarembange und Saigapa (ca. 50jährig) bemühten sich ebenfalls sehr um mich. Sie waren anfangs meine Stütze im unteren (*kwien*) Dorfteil; ich selber wohnte mehr als sieben der acht Monate im oberen (*kumun*) Dorfteil. Saigapa war für mich zur Zeit, als er nicht schwerkrank war, der faszinierendste Gesprächspartner, mit dem das Diskutieren und Herumspazieren eine Freude war. Tapokwin, Michael und Wamalapu, damals alle etwa 45jährig, konnten überraschend ausgedehnt über religiöse Fragen diskutieren, über Initiationen und Männerhaus-symbolik. Ihnen verdanke ich viele Einsichten zu damit verbundenen Problemen. Manigut, einer meiner nächsten Nachbarn in meinem Wohnweiler, forderte mich mit seinem Spott und seiner nie endenwollenden Ironie häufig stark heraus. Mit ihm habe ich während mindestens einer Woche das Dorfgebiet Kimbangwas abgelaufen und kennengelernt. In dieser Zeit mussten seine Frau und die sechs seiner Kinder, die noch zuhause wohnten, ohne seine sonst immer tatkräftige Hilfe auskommen. Sein Wissen über die Bodenbesitzverhältnisse noch im entferntesten Dorfgebiet haben mich stark beeindruckt. Manigut gehört derselben Altersgruppe wie Tapokwin, Michael und Wamalapu an.

Der ‹Vater des Bodens›, auf dem mein Wohnaus stand, hat mich gleich am ersten Tag mitten in die neue Welt hineingeholt, indem er mich – zuerst natürlich nur pro forma und dem Namen nach – als seine Tochter adoptiert hat. Somit war der erste Schritt im Dorf auch nach aussen hin besiegelt. Er, Kitikoli (ca. 45–50jährig), hat sich anfangs intensiv um mein Wohl und meine Sicherheit im Dorf gekümmert. Selber unter den Dorfbewohnern insofern hervorstechend, dass er als Mann eigentlich eher gewisse Eigenschaften einer nicht sehr aktiven, nach aussen hin nicht sehr aggressiv auftretenden Frau an den Tag legte und beinahe häufiger und lieber seinen jüngsten Sohn hütete und im Dorf herumsass, als sich mit anderen Männern zu messen, war er doch ein rührend und meist hilflos besorgter Vater. Ich habe ihn dann schliesslich in meiner Funktion als Tochter in seinen Erwartungen ebenso enttäuschen müssen wie seine leibliche Tochter Kwambiwai, meine Schwester, mit der zusammen – und ihrer vierköpfigen Familie – ich unter einem Dach wohnte: Kwambiwai, ihr Mann Manari und ihre drei Kinder Basika, Pilpa und Gasmun haben mir für die Zeit meines Aufenthaltes im Dorf ihr neu errichtetes Haus überlassen. Im bleibenden Drittel, dem Teil, der auf dem Boden, nicht auf Pfählen stand, und in der sie vor meiner Ankunft nur zu kochen pflegten, haben sie selber gelebt. Kwambiwai hat in dieser Zeit alle Ereignisse um sie herum mit stoischer Ruhe ertragen.

Ihr Mann Manari (ca. 28–30jährig, aus Kalabu, in Kimbangwa verheiratet) und später Ndukabre (ca. 25jährig) waren meine Haupthilfen beim Übersetzen. Wenn wir zusammen übersetzten, gesellten sich meist noch andere interessierte Männer, seltener Frauen, zu uns und halfen wortreich mit.

Manari, ein äusserst intelligenter junger Mann, war im Gegensatz zu seiner Frau ein unstetes, unruhiges Gemüt – es war ihm kaum möglich, irgendwo auch nur kurz glücklich zu werden.

Unsere Zusammenarbeit war anfangs sehr intensiv. Da mir aber seine Art, in einem fliessenden Übergang zwischen realer und phantastischer oder erhoffter Welt zu leben, zu handeln und zu denken, für meine Arbeit vermehrt Schwierigkeiten bereitete, bekam unsere Zusammenarbeit einen steigenden heftigen Unterton. Gegen Ende meines Aufenthaltes habe ich mehr mit Ndukabre zusammengearbeitet, der sehr bemüht war, aber weniger Leichtigkeit und – zum Zeitpunkt unserer Zusammenarbeit zumindest – weniger Einsicht in die eigene Kultur der Abelam hatte als der etwas ältere Manari.

In der Zeit, als Ndukabre vermehrt mit mir zusammenarbeitete, pflanzte er zum ersten Mal intensiv Zeremonialyams an und machte er zudem Bekanntschaft mit seiner zukünftigen Frau, die in dieser Zeit als Braut zu seiner Mutter zog. Alle diese Umstände zusammen waren für Ndukabre – wenn er sich auch diesbezüglich nie etwas anmerken liess – wohl manchmal etwas zuviel auf einmal.

Bulu (ca. 28jährig) nahm mich mit an seinen Arbeitsplatz im Büro des S.P.C.A. (Sepik Producers of Coffee Association). Dort konnte ich Mitgliedlisten, Kaffeeankaufs- und Preislisten durchsehen.

Ganz zu Beginn meines Aufenthaltes waren die jungen Männer Simbingen (ca. 18jährig) und Delis (ca. 20jährig) mir mit ihrer Bereitschaft und ihren Hinweisen eine grosse Hilfe.

Linus (ca. 30jährig), der Bruder von Delis, war der erste, der mit mir während ununterbrochenen zehn Stunden an einem Tag zu einem Interview über Fragen des Bodens zusammensass. Einige seiner Antworten sind mir unvergesslich geblieben, haben sie doch erst die Möglichkeit der Interviews und die Vielfalt der mit dem Thema Boden verbundenen Fragen gezeigt. Erwähnenswert für mich ist in diesem Zusammenhang auch seine Frau, die ironisch-sanfte Agnes (ca. 25jährig) aus dem Dorf Djame, die mir einige verschleierte Andeutungen ihres Mannes mit schlagender Direktheit entschlüsselte.

Gleich zu Beginn meines Aufenthaltes lernte ich durch die Frauen Agre (ca. 45jährig), Wandjenai (ca. 30–35jährig) und Males (ca. 55jährig) das Alltagsleben der Frauen näher kennen. Unermüdlich haben diese drei Frauen mich immer wieder durch liebenswürdigen

Spott und Informationen herausgefordert. Von Mare (ca. 40jährig) erfuhr ich viel über Liebes- und Eheprobleme der Abelam, aber auch über die Selbstverständlichkeit, mit der die Frauen ihr eigenes Leben neben den Männern zu leben verstehen.

Wer immer besonders freundlich zu mir war, ohne dass wir – zu unserem gegenseitigen Bedauern – wirkliche Gespräche miteinander führen konnten, waren die älteren Frauen Yaapru, Ngiengu und Batnapa, alle zwischen 60–70jährig. Es stand das Sprachproblem zwischen uns, da sie nicht genügend Pidgin und ich nicht *shamu-kundi* (Abelamdialekt) sprechen konnten. Mit ihnen musste der Kontakt vor allem durch kleine Gesten stattfinden.

Schliesslich waren auch die Kinder im Dorf eine Herausforderung. Sie wussten natürlich sehr viel mehr als ich über die täglichen Tücken des Abelamlebens und fassten aus diesem Gefühl heraus teils eine gewisse Sympathie, teils eine Abwehr mir gegenüber. Mit den Mädchen Pilpa (ca. 8–9jährig), Suaki (ca. 8–9jährig), Yapingyan (ca. 12jährig) und ihrer ständigen Begleiterin, ihrem Schwesterchen Yitepikwain (ca. 3jährig), und mit den Knaben Ganinga (ca. 10–11jährig) und Nganbakin (ca. 7–8jährig), letzterer vielmals in Begleitung seines jüngsten Bruders Emos (ca. 4jährig), konnte ich manchen speziellen Streifzug durch die Gegend unternehmen und von ihnen durfte ich – neben den Gaben Erwachsener – viel Gemüse und Früchte entgegennehmen.

Aber auch alle hier nicht namentlich genannten Bewohner Kimbangwas waren meinen ständigen Fragereien gegenüber nicht abgeneigt, waren immer bereit zum Plaudern und Scherzen und Zurückfragen. Ich durfte in vielen Gärten bei der Arbeit hineinschauen, durfte an vielen Orten bei der Mahlzeit teilnehmen und wurde auf meinen Gängen durchs Dorf von den jeweils Anwesenden immer herzlich begrüsst.

1 Einleitung

Im Rahmen eines Schweizerischen Nationalfonds-Projektes¹ konnte ich von Oktober 1978 bis Juni 1979 im Dorf Kimbangwa, im Gebiet der Abelam, leben. Ursprünglich war geplant, in diesem nördlich an dasjenige der Iatmul² und Sawos³ anschliessenden Gebiet das Verhältnis der Abelam zu ihrer natürlichen Umwelt zu untersuchen.

Ausgangspunkt für die Arbeit sollte die Untersuchung über Nahrungserwerb und die Verarbeitung von natürlichen Materialien sein; zentraler Blickpunkt sollte weniger der technologische Aspekt als vielmehr Verständnis, Interpretation und Wertung dieser Handlungsabläufe seitens der Abelam sein. Es sollte also auch um die Weltorientierung der Abelam gehen.

Schon zu Beginn meines Aufenthaltes wurde klar, dass zur Erfassung von Elementen der Alltagsphilosophie ein stärker eingegrenztes Untersuchungsfeld zu wählen sei. Durch Hinwendung auf das Teilgebiet Boden wurde das Thema eingegrenzt. Von hier aus sollte auch auf die Lebensprobleme und auf das Weltbild der Bewohner von Kimbangwa, einem Dorf der nördlichen Abelam⁴, eingegangen werden.

Einen wichtigen Teil der vorliegenden Arbeit bildet die Verarbeitung von Interviews zum Thema Boden (Kapitel 5). Folgende Bereiche sind in den Interviews diskutiert worden; Clanaufteilung des bepflanzten Bodens, Aufteilung einzelner Pflanzungen unter Verwandten und Bekannten, Boden und Yampspflanzung, Kaffeepflanzungen und deren frühere Bodenverwendung, Boden und Siedlung, Geschichte der Siedlungen, Boden und Hausbau, Boden und Menstruationshütten, tabuisierte Gebiete, Boden und Tod, Boden und Jenseits, Bodenarten, Steine, Wasser, allgemeine Bedeutung des Bodens, Boden in Mythen. Hinter all diesen Einzelfragen steht die Gesamtfrage, wie sich die soziale Gemeinschaft des Dorfes am Beispiel von Vorstellungen um und über den Boden darstellt (einige der Punkte sind in den Kapiteln 3 und 4 behandelt). Boden bildet also den Fokus, durch den die ethnographischen Informationen über das Leben im Dorf gesammelt worden sind. Die Information kam dabei auf folgende Art zusammen: durch informelle Gespräche (beispielsweise über die gewandelte Situation seit dem ersten Auftauchen von Weissen, über Initiation, über religiöse Vorstellungen, über die Liebe, über die Beziehung Mann und Frau, über Yamsanbau), durch Beobachtungen (Yamsanbau, tägliche Arbeitstätigkeiten), durch Nachfragen zu Beobachtungen und zu eigenen Hypothesen, durch Anhören, Aufzeichnen und Übersetzenlassen von Mythen und Gesängen und durch Tonbandaufnahmen von längerdauerenden Dorfdiskussionen, bei deren Übersetzung durch Informanten

¹ «Projekt zur Erforschung und Dokumentation der Kultur der Abelam im nördlichen Sepikbecken, Papua New Guinea.» Die Mitgesuchstellerin Brigitta Hauser-Schäublin weilte von August 1978 bis August 1979 mit ihrem Mann im Dorf Kalabu, wo sie hauptsächlich über Architektur, Funktion und Symbolik des Kulthauses forschte. (Ihre Arbeit ist im Druck). Sie führte mich im Dorf Kimbangwa und in meine Arbeit dort ein.

² cf. Hauser-Schäublin 1977; Stanek 1983; Wassmann 1982; Weiss 1981.

³ cf. Schindlbeck 1980.

⁴ «...Kaberry's Central and Western or *Mamu-kundi* and *Shamu-kundi*, Lea's North Abelam or *Maprik* Abelam, and Forge's Northern Abelam...» (Scaglion 1976: 44)

wesentliche Punkte und Probleme erstmals in mein Blickfeld rückten und die immer wieder erneut das Denken und Formulieren der Abelam als Faszinosum erleben liessen. Was die Bewohner Kimbangwas über ihre Handlungen sagen, was sie interessiert, wie sie antworten, welche Dinge sie miteinander in Beziehung bringen, soll immer wieder auf dem Hintergrund des in diesem Buch dargestellten konkreten Alltags auftauchen. Das ethnographische Material über den Alltag, das deskriptiv, manchmal mit Vor- und Rückbezügen, thematisch kombiniert dargelegt werden soll, lässt sich analytisch gesehen in verschiedene Ebenen zerlegen, die man theoretisch wie folgt auseinander nehmen kann, die aber in der vorliegenden Darstellung des Materials meist miteinander kombiniert erscheinen:

1) Informationen über den Boden geben Einblick in das Leben der Dorfgemeinschaft (Standpunkt: Abelam). So entsteht ein Ausgangsgerüst über die Landwirtschaft, die Dorfaufteilung, das soziale Zusammenspiel, die verwandtschaftlichen Beziehungen, den Inhalt von Mythen, die Funktion der Ahnen, religiöse Vorstellungen, das Bodenrecht, die Rechtsprechung überhaupt sowie die Beziehung zwischen den Geschlechtern und zwischen Alten und Jungen (Kapitel 3, 4 und Anhang 8).

2) Das so vorgefundene Aussagegerüst wird nach meinen eigenen Möglichkeiten geordnet. Zieht sich ein roter Faden durch diese Aussagen? (Standpunkt: mein eigener Versuch zu verstehen). Gefunden wurde, dass für das Denken der Abelam ganz bestimmte «bedeutsame Relationen»⁵ wichtig sind.

Im Denken und Wissen der Abelam scheint jegliches Beziehungsspiel wichtig: verbunden miteinander werden in den Vorstellungen beispielsweise solche Elemente wie Pflanzen, Tiere, mythische Wesen, Geistwesen, Mann und Frau. Solche bedeutsame Relationen enthalten stets auch bestimmte Aussagen über Werte und Aufgaben im praktischen Leben in der Gemeinschaft; sie weisen also immer auch auf konkrete gelebte Situationen im Alltag der Abelam hin und umgekehrt. Da in den genannten Relationen Elemente des mythologischen und religiösen Systems der Abelam enthalten sind, werden in den gelebten Situationen des Alltags der Abelam gleichzeitig auch Aspekte des mythologischen und religiösen Systems «gelebt»; so zum Beispiel in der Kooperation bei der Arbeit, im Verhältnis von Mann und Frau, von Alten und Jungen, in den Konfliktlösungsversuchen, beim Anbau von Nahrung, wo Hilfe von Magie und Ahnen erwartet wird (Kapitel 2–6).

3) Zur Erläuterung und Kontrolle des unter 2) Erwähnten werden in erneuten Diskussionen mit Bewohnern des Dorfes (hauptsächlich Männern, aber auch Frauen), deren Informationen ja ursprünglich den roten Faden ins Rollen gebracht haben, die teils interpretierten Aussagen erneut untersucht. Hier können nun dank dem roten Faden bestimmte Aussagen über Bereiche der Kultur klärend in Zusammenhang zueinander gebracht werden (Standpunkt: Zusammenspiel von Frage und Antwort in gezieltem Interview – Kapitel 5/6).

4) Die in den Punkten 1)–3) gefundenen Hypothesen werden an Aussagen geprüft, die nicht in bewusster Frage- und Antwortsituation entstanden sind. Dazu gehören Gesänge und Dorfdiskussionen, die nicht durch Zwischenfragen oder Eingreifen meinerseits unterbrochen worden sind, sondern sich unabhängig von meinen Interessen und Fragen im Ablauf des Dorflebens ergeben haben. Es handelt sich um ungebundene Aussagen der Abelam, die weiteren Aufschluss zu 1)–3) zu geben vermögen (Kapitel 6).

Die eingangs erwähnte notwendige engere Einkreisung des Themas hing auch damit zusammen, dass sich bei mir ein starkes Mass anfänglicher Unkonkretheit und mangelnder eigener Erfahrung in bezug auf den Ablauf des Lebens und Denkens in einem Dorf in Papua Neu Guinea erst im Dorf selbst langsam zu ändern vermochte; eine Unkonkretheit,

⁵ cf. 2.2 S. 18–21.

die trotz Bekanntschaft mit Büchern und trotz persönlicher Gespräche mit andern Ethnologen, die mir über ihre eigene Felderfahrung berichtet hatten, bestand.

Nun lehrte die Erfahrung mich beispielsweise, dass kein einheitliches Denken, ausformuliert bei allen erwachsenen, initiierten Männern, als selbstverständlich gegeben war. Was ich hier erleben konnte, war ein vielseitiges, schillerndes Bild verschiedener Stufen des Wissens und verschiedener Individualitäten der Menschen. Ich begegnete unterschiedlich wachen, intelligenten, interessierten Personen, die bestimmtes Wissen im Verlauf ihres Lebens angesammelt hatten und die Unterschiedliches darüber zu berichten wussten. Diese Vielfalt war für mich eine ständige Anregung. Es galt nun, nachdem ich anfangs starke und klar erkennbare einheitliche Regeln erwartet hatte, hinter der neuen Erfahrung einer gelebten Offenheit im Denken und in den Regeln (Normen) des sozialen Zusammenseins doch etwas Gemeinsames, Verbindendes zu finden, doch wieder zu gewissen allgemein gültigen Vorstellungen und Regeln, einem einheitlichen «System» gar, im Denken und Zusammenleben der Bewohner von Kimbangwa vorzustossen⁶.

Eine weitere wichtige Anregung für meine Arbeit bildeten die an vielfältigen Informationen und an überraschenden Thesen reichen Artikel von Anthony Forge⁷.

In zwei Abhandlungen über die Kunst und ihre Bedeutung im Bewusstwerdungsprozess für den heranwachsenden Abelam, also über Probleme der Erfassung der natürlichen und kulturellen Umwelt, folgert Forge, dass für die Abelam Relationen, nicht Dinge, im Zentrum stehen:

«The design elements all have names and they are assembled into harmonious compositions, which appear to act directly on the beholder without having to be named. Abelam art is about relationships, not about things. One of its functions is to relate and unite disparate things in terms of their place in the ritual and cosmological order. It does this, I would suggest, directly and not as an illustration to some text based in another symbolic system such as language.» (Forge 1970a: 289/90)

«My aim is to show how Abelam artists handle the elements of their flat painting style and manipulate the different bits and their relationships to create association and relationships between disparate valued aspects of their culture.» (Forge 1973: 179)

Ähnlich wie in den hier zitierten und in andern Artikeln von Forge der Aussagebereich von Kunst, sollen in der hier vorliegenden Arbeit vor allem der sprachliche Aussagebereich (in Gesängen, Mythen, Dorfdiskussionen) und der Vorstellungsbereich im Zusammenhang mit Zeremonialyamsanbau (Mann-Frau) und Initiation (Alter-Jugend) der Abelam von Kimbangwa verstanden und dargestellt werden (Kapitel 2 und 6). Es soll also nach vorhandenen Beziehungen zwischen unterschiedlichen kulturellen und natürlichen Elementen, d.h. nach bedeutsamen Relationen, Ausschau gehalten werden, nach Relationen, die einen Hinweis auf zentrale Vorstellungs- und Lebensbereiche geben können, ja, diese Bereiche überhaupt auszudrücken vermögen. Anders als Forge⁸ allerdings scheint mir das Bezugssystem im Bereich Kunst nicht getrennt und somit unabhängig vom Bezugssystem in Mythen, Gesängen oder etwa im Vorstellungsbereich Zeremonialyamsanbau und Initiation zu sein. Kunst und religiöser Vorstellungsbereich sind eng miteinander verknüpft. Was ich hier bedeutsame Relationen nenne, durchzieht alle Bereiche der Kultur der Abelam. Diese Bereiche hängen deutlich voneinander ab und bedingen einander (*expressis verbis*). Mythen verweisen auf gelebten Alltag und umgekehrt; Initiationen verweisen auf Yamsanbau und umgekehrt; der Bereich Initiation umfasst auch ökonomische und soziale Pro-

⁶ cf. Schwimmer 1973: 191.

⁷ Forge 1966; 1967; 1970a; 1970b; 1973.

⁸ 1966: 23/24; 1970a: 269.

zesse, Zeremonialyamsanbau ist mit religiösen und sozialen Bereichen verbunden; Mann und Frau und ihre Beziehung zueinander tauchen in so verschiedenen Kulturbereichen wie Yamsanbau, Initiationen und *korambu*-Männerhausbau als bedeutsame Elemente mit Verweiskarakter auf. Die alltägliche Beziehung von Mann und Frau umfasst auch die Dimension religiöser, mythischer Wahrheiten.

Die Aufschlüsselung der Gesangstexte, der Dorfgespräche und vieler Mythen war nur möglich dank der Mitarbeit einiger Männer, die oft stunden- und tagelang halfen, die auf Tonband aufgenommenen Texte aus dem Abelam (*shamu-kundi*) ins Pidgin, die Sprache, in der ich arbeitete, zu übersetzen. Beim Übersetzen und Kommentieren eines ersten solchen Dorfgesprächs hatte ich zum ersten Mal das Gefühl, den Aktivitäten der Abelam gegenüber einen verstehenden Bezug zu bekommen, dem Leben im Dorf nicht mehr ganz fremd gegenüber zu stehen. Es traten plötzlich ethnographische Fakten in mein Blickfeld, von denen ich vorher nichts geahnt hatte, aber auch Zusammenhänge zwischen Informationen, die ich vorher einfach so zur Kenntnis genommen hatte, ohne sie richtig integrieren zu können.

So wurden diese Dorfgespräche zu etwas wie einem Steinbruch an Informationen, aber auch zu einem Hinweis auf das Denken, das Wissen und auf die Geheimnisse der Abelam von Kimbangwa. Wieviel Wissen und auch Freude am Kombinieren zeigte sich doch in den begleitenden Kommentaren zu den Dorfgesprächen und in den Diskussionen, die sich im Anschluss ans Übersetzen oft ergaben.

Wie im Hinweis auf diese Übersetzungsarbeit zusammen mit Männern aus dem Dorf angedeutet ist, fand überhaupt der grössere Teil der Zusammenarbeit mit Männern statt. Wissen über Zeremonialyamsanbau und Initiation und über den wahren Inhalt versteckten Redens (*andjekundi*), über magische Praktiken und über die Verhältnisse in vergangener Zeit kämpferischer Auseinandersetzungen gehört in den Bereich des Wissens der Männer. Frauen haben allerdings auch ihr eigenes Geheimwissen, vor allem von Schwangerschaft und Geburt, über das nur sie zu berichten wissen. Mythen sind zwar vielen älteren Frauen bekannt – wenn Mythen erzählt werden, können alle zuhören, auch Kinder – doch Praxis ist es, dass Männer Mythen erzählen. Ihnen gibt das Durchleben von Initiationen auch das wesentliche Fundament, auf dem dieses Mythenwissen am besten bewahrt werden kann.

Erstaunlicherweise hat es das Verhalten der Männer mir gegenüber kaum beeinträchtigt, dass ich manchmal auch mit Frauen unterwegs war, und dass ich auch Frauen zum Thema Boden interviewt habe. Diese wechselnden Situationen führten allerdings jeweils beim andern Geschlecht zu spöttisch-herausfordernden Bemerkungen bezüglich spezifisch männlicher oder spezifisch weiblicher Aufgaben, denen ich gerecht zu werden habe.

Es gab allerdings einen Komplex von Vorstellungen und Verhaltensweisen, der vor allem in den ersten Monaten gewisse Gespräche beinahe unmöglich machte, der sich immer wieder zwischen einige Dorfbewohner und mich stellte, teils Misstrauen, teils Erwartungen weckend.

Zu Beginn meines Aufenthaltes war es schwierig, etwas über Fragen der einheimischen Religion, über Tod, Jenseits oder Ahnen zu erfahren. Ich konnte dies insofern verstehen, als es ja um Geheimwissen ging, und ich vermutlich als Frau wie die einheimischen Frauen von diesem Bereich ferngehalten wurde. Ich fragte mich dennoch öfters, warum auch diejenigen, die selber im Christentum neue Erkenntnis oder neuen Glauben suchten, sehr auffällig und im Gegensatz zur sonstigen Bereitwilligkeit zu diskutieren, sich verschlossen, wenn sich meine Fragen auf Ahnenglaube und Totenwelt richteten. Es wurde mir mit der Zeit klar, dass der Widerstand deshalb bestand, weil die Dorfbewohner glaubten, ich selber würde ihnen ja auch Informationen über die Totenvorstellungen der Europäer vorenthalten. Sie fanden es seltsam, dass ich ihnen nicht sagen wollte, wohin denn unsere Verstorbenen nach dem Tod gehen.

Ich kam dahinter, dass sie ihr Geheimnis der Totenwelt nicht preisgeben wollten, ohne dafür mein Geheimnis, also dasjenige aller Weissen überhaupt, zu erfahren. Die Frage nach

den Toten oder Ahnen war für die Betreffenden mit dem Kern des Rätsels, woher die Weissen den Warenreichtum und den Geldreichtum haben, verbunden⁹.

Trotzdem verhinderte dieser bei einigen Abelam vorhandene Vorstellungskomplex von Cargodenken (cf. 3.8) nicht, dass in vielen Interviews und Gesprächen mit der Zeit auch dieses heiklere Thema untersucht werden konnte.

Im Zusammenhang mit Cargodenken zeigt sich, wie stark die Frage nach der eigenen Lebensweise und dem eigenen Selbstverständnis auch den Wandel von traditioneller zu aktueller Situation umspannt, Wandlungen in der Folge des Eindringens der neuen Werte und Forderungen der Welt der Weissen und der Welt eines eigenen Nationalstaates. Viele Bewohner des Dorfes arbeiten auswärts für Geld, viele sind katholisch geworden, einige haben Schulen besucht. Was für Fragen stellen sich im Zusammenhang mit diesen neu hinzugekommenen Realitäten?

Wandel ist kein Hauptthema dieser Arbeit, doch überall, wo er eine Rolle spielt, soll er speziell erwähnt werden (siehe Kapitel 3 und 4). Zudem ist im Zusammenhang mit Wandel wissenswert, dass Gemeinschaften wie die hier untersuchte ja nie einfach statisch waren; immer schon haben sie mit Wandel leben müssen¹⁰, im Wandel Neues integrieren müssen.

Selbstverständlich konnte in den acht Monaten im Dorf Kimbangwa nicht alles Erwünschenswerte beobachtet werden. Nicht über alle wesentlichen Punkte des Dorflebens – Alltag und Alltagsphilosophie – sind Informationen im von mir gesammelten ethnographischen Material vorhanden. Trotz Lücken soll aber anhand der aufgezeichneten Teilaussagen versucht werden zu zeigen, wie der Alltag der Abelam, erfasst im Fokus Boden, aussieht, und was die Menschen im Dorf Kimbangwa über ihre Kultur zu sagen haben.

⁹ Um diese Verbindung zu verstehen, ist wichtig zu wissen, welche Bedeutung die Ahnen oder Totengeister für die Abelam haben (cf. 3.7.2 und 4.4).

¹⁰ Dazu Tuzin 1980: 314/315 über «religious change» in der Kultur der Ilahita Arapesh, westlicher Nachbarn der Abelam.

2 Zum Arbeitsthema Boden und zum theoretischen Hintergrund der vorliegenden Darstellung des ethnographischen Materials

2.1 Boden als Fokus der Beobachtung

Boden, der Fokus, durch den das Dorfleben und die Vorstellungswelt der Bewohner von Kimbangwa in dieser Arbeit betrachtet werden soll, ist von zentraler realer wie symbolischer Bedeutung. Für den Alltagsbereich des Dorflebens gilt folgende Aussage:

«Wir sind stark durch den Boden. Der Boden gibt uns unsere Nahrung. Wir essen, wir existieren, Nahrung entsteht. Wir sterben, und dann gehen wir in den Boden zurück.» (Aus einem Dorfspräch)

Neben dieser auf der Hand liegenden Wichtigkeit von Boden als Nahrungsspender und als letzter Ort für die Toten, die in ihm begraben werden, umfassen die mit Boden verbundenen Vorstellungen auf symbolische Art den gesamten Lebensablauf sowohl eines Menschen, wie auch der gesamten Kultur und Gesellschaft der Abelam. In mythischer Zeit ist der Mensch aus einem Loch in der Erde heraufgestiegen. Seine gesamte Nahrung erhält der Mensch aus der Erde (*kaɸma*; Erde, Boden, Grund, Land, manchmal auch Gebiet). Diese Nahrung lässt den Menschen wachsen und stark werden. Gleichzeitig ist es aber auch wieder der Boden, der die Substanz liefert, die den Menschen zu töten vermag, *kaɸmanamusi* («etwas vom Boden»; Zauberei)¹, und ist der Boden der Ort, wo die Ahnen und Geistwesen hausen, die so «auf ihrer Seite» das rechte Leben der Lebenden überwachen und durch ihren Willen Krankheit, vielleicht gar Tod schicken können. Als Toter hält sich ein Mensch wieder im Boden auf, von wo her er seinen Nachfahren zum Lebensnotwendigen verhelfen wird, zum Gedeihen ihrer selbst wie auch ihrer Nahrung.

Für jede jeweils neu auf der Erde lebende Generation beginnt ein neuer Zyklus des Austausches mit der Erde, d.h. dem Boden, mit dem real und symbolisch gesehen Gedeihen und Verderben verbunden sind. Im grösseren Rahmen der Kosmologie droht den Menschen und der Welt Untergang von Seiten des Himmels und der Erde gemeinsam. Eine Mythe erzählt, dass Kokumbale, der Gott des Himmels oder der Wolken und Aniktagwa, die Göttin der Erde oder des Erdbebens, Himmelsgewölbe und Erde festhalten. Würden sie sie einst nicht mehr festhalten, würde die Welt untergehen².

So gesehen hat nicht nur das Leben jedes einzelnen Menschen einen Anfang und ein Ende, das mit Boden oder Erde in vielfältiger Verbindung steht, sondern auch das Leben der menschlichen Gemeinschaft und der Welt überhaupt.

In vielen Dorfdiskussionen, in denen Zwistigkeiten gelöst werden sollten, wurde immer wieder gemahnt: «Dieser unser Boden wird es hören und etwas tun.» Es soll nach den Abelam von Kimbangwa schon immer die Vorstellung gegeben haben, dass Boden etwas Besonderes, etwas Grosses ist. Allerdings steht diese Vorstellung in keinem ausge-

¹ cf. 3.7.3. – Auch auf Ahnenkrankheiten wird manchmal durch *kaɸmanamusi* verwiesen.

² cf. 8.1.9 Mythe von Kokumbale und Aniktagwa.

sprochenem Zusammenhang mit Auffassungen über besondere Wertigkeit von Erde³ oder über die Sakralität des Bodens oder von Teilen des Dorfgebietes. Einen gewissen Grad an Sakralität auf Zeit hat einzig dasjenige Dorfgebiet, auf dem Zeremonialyamsgärten angelegt werden, in die nur bestimmte Männer Zugang haben⁴. Der Charakter von Sakralität steht dabei im Zusammenhang mit dem langen Yams, mit Vorstellungen aus dem religiösen Bereich und mit vielen Tabus, die während des Yamswachstums einzuhalten sind, primär aber mit der vermehrten Anwesenheit von hilfreichen Ahnen im Gebiet des Yamsgartens. Die Entstehung von Bodenformationen und verschiedenen Gebieten innerhalb und ausserhalb des eigenen Territoriums wird in Kimbangwa nicht, wie sonst häufig in Papua New Guinea, mit mythischen Wesen in Verbindung gebracht⁴. Diese Tatsache mag ihren Grund darin haben, dass die Abelam vom Süden heraufgewandert sind und nicht seit Urzeiten im heutigen Gebiet lebten. Dagegen sind lokalisierbare Gebiete des Dorfterritoriums mit Aufenthaltswegen oder Herkunftswegen mythischer Yamswesen, aus denen verschiedene Yamsarten entstanden sind, verbunden⁵.

Die Bedeutung von Boden ist allgemein und offen zu verstehen und äussert sich in unspektakulärer Form. Wesentlich hängt sie mit den Ahnen und Geistwesen, die sich in bestimmten Gebieten des Dorfterritoriums im Boden aufhalten, zusammen⁶. (Man kann sagen, dass die Vorstellung von Zeit aufgehoben ist in der Vorstellung von Raum. Tote und Lebende befinden sich im gleichen Territorium, je auf der ihnen entsprechenden Seite.) Die folgende Aussage eines Informanten soll diesen Zusammenhang illustrieren:

«Wenn wir uns schlecht benehmen und die Pflanzarbeiten nicht richtig ausführen, dann kann das Essen in diesem Boden nicht gut gedeihen. Unsere Vorfahren wachen in diesem unserem Boden. Wenn wir pflanzen, wissen es die Ahnen. Sie helfen uns dabei. Im Traum sehen wir die Ahnen im Boden. Wir glauben es; auch die Vorfahren haben es uns so erzählt. Wenn ich Gartenland einer anderen Familie rode, und die andere Familie böse wird, wenn sie sagt, es gibt doch eine Grenze! Du hast die Grenze unseres Gartenlandes zurückverschoben! Nun, der Boden hört das! Das Essen kann dann nicht gut gedeihen, und wir denken für uns: unsere Ahnen wachen eben im Boden über unseren Boden. Sie sind nicht gestorben und an einen ganz andern Ort gegangen. So sagten es die Vorfahren. Auch von meinem Vater habe ich es gehört.» (Manari)

In der vorliegenden Arbeit soll sowohl der Boden im konkreten Sinne wie auch seine symbolische Dimension betrachtet werden. Zu Boden im konkreten Sinne gehören Themen wie Bodenbesitzverteilung (cf. 3.4) und Arbeitskooperation (cf. 4.2), Siedlung und Siedlungsgeschichte (cf. 3.3.3–3.3.4), Nahrungsanbau (cf. 4.1) und Bodenqualität (cf. 5.1).

Zur Dimension der symbolischen Bedeutung von Boden gehören die Hinweise etwa auf die Beziehung zwischen Lebenden und Ahnen (cf. 3.7.2; 4.4) wie auch das Verhältnis von Mann und Frau (cf. 6.1.1) und von Alt und Jung (cf. 6.1.2) im gedanklichen System der Abelam von Kimbangwa. Diese Arten von Beziehungen finden einen Ausdruck in räumlichen, auf den Boden bezogenen, Verhältnissen⁷.

Boden und die natürlichen Produkte des Bodens können in bestimmten Fällen auch konkrete, sinnlich fassbare Bedeutungsträger darstellen, anhand derer soziale und religiöse

³ Im Kapitel 5 finden sich Informationen zu Bodentypen nach Klassierung durch die Abelam.

⁴ So etwa auf Wogeo (Hogbin 1939: 151/152; Hogbin 1970: 48) und bei den Baruya (Ollier et al. 1971: 35).

⁵ cf. 4.3.

⁶ Der Zugang zu diesen Gebieten ist nicht verboten. Auf mindestens einem solchen Clanlandgebiet wird häufig sogar Zermemonialyams angepflanzt. Mehr zu Ahnenwesen 3.7.2.

⁷ Die beiden erwähnten Beziehungen zwischen Lebenden sind zudem wesentlich bestimmt durch Vorstellungen über Sexualität, Zeugung und den menschlichen Lebenszyklus.

Beziehungen ausgedrückt werden⁸ und auf verborgene Geheimnisse, auf im Alltag verborgene Verbindungen zwischen den lebenswichtigen, zentralen Elementen einer entsprechenden Kultur hingewiesen wird. Bei anderen Kulturen Papua New Guineas ist in bezug auf Boden auf eine solche Beziehung zwischen der im Alltag erfahrbaren, konkreten Realität und dahinter und darin verborgenen, lebenswichtigen Wahrheiten aus dem religiösen und mythologischen Bereich hingewiesen worden⁹. Godelier schreibt in diesem Zusammenhang über die Baruya im östlichen Hochland Papua New Guineas:

«Firstly, when the Baruya use certain soils for pigments the colour has not only an aesthetic function but also a symbolic function rooted in the conception of the world. They use a code of colours which ranges from creamy white (gwegwaka) to black (produced by charcoal) and through this spectrum certain circumstances of their social life are symbolized. Vivid colours are kept for initiation rites and war, dark colours for magical ceremonies, to combat epidemics, or to express mourning. Yellow and red symbolize and ensure beauty, good health, and strength. They are chosen because they symbolize and re-affirm the invisible but essential connection of the Baruya with the sun, their supernatural father. In addition to their simple aesthetic ornamental function, the colours of the pigments therefore lead us to the Baruya's most secret conception of the universe and of mankind, i.e. to the genesis in mythical times of the present world by the action of the sun and the moon held to be the supernatural father and mother of mankind.» (Ollier/Drover/Godelier 1971: 40)

Dieses Beispiel wurde hier zitiert, um zu zeigen, wie bei Betrachtung eines Elementes innerhalb des Lebensbereiches einer ethnischen Gruppe – hier das Wissen über die Bodenqualität von Erdmaterial («soil») – sich der Blick für ganz andere Bereiche der betrachteten Kultur zu öffnen vermag, die auf irgend eine Art mit diesem ursprünglich einzig im Blickfeld stehenden Element in Assoziation(en) stehen.

Lawrence schreibt in bezug auf die Garia über die Verbindung von konkretem Landbesitzsystem und Vorstellungen von im Boden hausenden Totengeistern und Götterpantheon:

«The belief in the spirits of the dead relates to the system of land rights, of which they are considered the ultimate guardians. They express their good will or displeasure by protecting or destroying crops.

The belief in the pantheon of deities relates to the practical issues of land use. All success in garden work, especially the prolific growth of crops, is attributed to the benign influence of the relevant deities. (...) Ultimately, therefore religion is of vital importance to land tenure, for it validates the system.» (Lawrence 1967: 134)

Dieses Beispiel wurde deshalb zitiert, weil es eine gewisse Ähnlichkeit mit der Einstellung der Abelam von Kimbangwa gegenüber dem Boden zeigt.

Wie nun aber diese Einstellung gegenüber dem Boden in Kimbangwa aussieht und inwieweit ausgehend von der Untersuchung des täglichen Umgangs mit und der Einstellung zum Boden eine Aussage über das Leben und die Vorstellungen der Abelam im Dorf Kimbangwa gemacht werden kann, soll im Folgenden darzulegen versucht werden. Vorher

⁸ Eine solche Analyse von Boden als sinnlich fassbarem Bedeutungsträger (unter dem Vorzeichen der Suche nach «symbolischer Funktion» innerhalb einer Kultur) führt Michel Izard in einer Arbeit über das Mossi-Königtum von Yaténge in Burkina Faso (Obervolta) durch:

«La terre intervient de deux manières dans la vie des hommes. Elle intervient d'abord comme garante de l'ordre social, comme instance juridique suprême décidant du bien et du mal: la terre juge, sanctionne et peut tuer. Elle intervient aussi comme garante de la prospérité des hommes, en tant que force cosmique fécondant le sol cultivé par la pluie et en tant qu'elle est ce sol même, porteur de plantes cultivées.» (1979: 297)

⁹ So etwa für Wogeo; Hogbin 1939: 160–164 und Sacks weiterführende Analyse zu Hogbins Material 1975: 51/52.

P. Birkett Huber schreibt in einem Artikel über Krieg und Aggression bei den Anggor (West-Sepik Provinz) ebenfalls von der religiösen Bedeutung, die mit «Land»/«Territorium» verbunden ist. (1975: 616/644).

soll aber noch ein Blick auf den theoretischen Hintergrund, der für die vorliegende Arbeit wichtig war, und der in diesem Kapitel mit Worten wie «symbolische Bedeutung», «metaphorische Art», «symbolische Dimension», «mehr oder weniger verborgener Hinweis auf», «Assoziationen» und ähnlichen schon angedeutet worden ist, geworfen werden: nämlich auf die «symbolic anthropology» (Symbolanthropologie).

2.2 Theoretischer Hintergrund der Darstellung des ethnographischen Materials

Die vorliegende Arbeit ist hauptsächlich ethnographisch-deskriptiver Art. Daneben aber kommt in der Darstellung des unter dem Aspekt Boden gesammelten Materials auch eine Sehweise zum Tragen, die sich auf einige theoretische Ansätze aus dem Bereich der Symbolanthropologie stützt. Diese bildet ihrerseits keine leicht fassbare Einheit, sondern speist sich selber, je nach Ansatz des betreffenden Forschers, aus den unterschiedlichsten Quellen. Die folgenden Hinweise auf Arbeiten, in welchen auf Metaphern für den sprachlichen und auf Symbole für den nichtsprachlichen Bereich innerhalb einer Kultur speziell Rücksicht genommen wird – also eher auf logisch-bedeutungsvolle als auf kausal-funktionale Aspekte¹⁰ – sollen als Begründung und als Erklärung der Darstellung des Themas der vorliegenden Arbeit verstanden werden. In dieser Arbeit – darauf sei hier hingewiesen – soll aber die logisch-bedeutungsvolle Seite der Kultur nicht ausschliesslich, sondern zusätzlich zur kausal-funktionalen betrachtet werden; deshalb auch die oben erfolgte Betonung des ethnographisch-deskriptiven Charakters der vorliegenden Arbeit.

Ein symbolanthropologischer Ansatz hat sich mir als roter Faden bei der Ausarbeitung der gesammelten Daten auch deshalb aufgedrängt, weil er am ehesten meinen im Feld gewonnenen Einsichten wie auch dem Selbstverständnis der Abelam von ihrer eigenen Kultur entspricht. Diesen Ansatz verwende ich nicht in der Absicht, von einem europäischen Standpunkt aus einseitig Kausalitäten im kulturellen System der Abelam festzulegen, sondern in der Absicht, die Bedeutungsgeladenheit und das Beziehungssystem innerhalb verschiedener Lebens- und Vorstellungsbereiche der Kultur der Abelam möglichst annähernd so darzustellen, wie sie auch von den Abelam selbst gesehen werden.

Die Gefahr für den Ethnologen bei der Interpretation von Beobachtungen und Kommentaren von Informanten liegt häufig darin, dass allzuweit über die Grenzen von deren expliziter Bedeutung innerhalb der untersuchten Kultur hinausgegangen wird¹¹. Soll das nun aber bedeuten, sich vor Hypothesen und Annahmen zu hüten, die einem manchmal bei der Teilnahme am Leben in einer andern Kultur als Beobachter¹² beinahe wörtlich «in die Augen springen»? Gilbert Lewis hat in seinem Buch «Day of shining red» versucht, sich möglichst nur an das faktische ethnographische Material zu halten, kein Modell, keine einengenden oder vergewaltigenden Hypothesen einzuführen, keine simplifizierenden oder auch reduzierenden Interpretationswege einzuschlagen, eine gewisse Reserve und Bescheidenheit gegenüber fixierenden Eigenaussagen seitens des interpretierenden Ethnologen zu bewahren und möglichst die individuelle Vielfalt und Differenziertheit, manchmal auch

¹⁰ Zu den Begriffen logisch-bedeutungsvoll (und «cultural systems», «symbolic systems») und kausal-funktional (und «systems of action» oder «functional systems») cf. Geertz 1957: 34 und Parsons 1954: 173 in Fernandez 1965: 913.

¹¹ «And we can read meaning into what we see (where it does not belong) and this may tell more about ourselves than about what we have seen.» (Lewis 1980: 18)

¹² Ich möchte in Anlehnung an Poole (1976: 58/59) meine eigene Stellung im Dorf Kimbangwa eher mit dem Begriff «participation as observer» als mit dem Begriff «participant observation» umschreiben.

Ambiguität (cf. 5.2.1–6.1) der Aussagen der Menschen in der betrachteten Kultur stehen zu lassen.

Eine Kritik von Juillerat¹³ an dieser seines Erachtens zu vorsichtigen Haltung weist darauf hin, dass dennoch gewisse Dinge von Lewis hätten interpretiert werden dürfen, und dass dabei noch lange nicht eine reine intellektuelle Spielerei des Forschers hätte in den Vordergrund rücken müssen. Es geht also wohl darum, einen gangbaren Mittelweg zwischen zu grosser Enthaltensamkeit in der Formulierung von Hypothesen oder synthetischen Urteilen einerseits und zu stark abstrahierender Modellkonstruktion, dem Erstellen eines Modells beinahe nur zum Selbstzweck und auf Kosten dessen, was das Modell eigentlich repräsentieren sollte¹⁴ andererseits, zu finden. Es geht also hauptsächlich darum, von den Menschen der betrachteten Kultur selber möglichst systematische Berichte ihrer «Theorien» über die Welt, die Religion, über kulturelle Werte und über die Beziehung der Menschen untereinander und zur Welt zu erhalten¹⁵. Da aber solche «Theorien» nicht immer explizit vorhanden sind, hat oft der Ethnologe die Aufgabe, selber aufzuzeigen und auszudrücken, was innerhalb einer Kultur keinen eigenen expliziten sprachlichen Ausdruck findet, implizit jedoch vielleicht in sprachlicher oder in nichtsprachlicher Form¹⁶, das heisst in Mythen, in Gesängen, im metaphorischen Reden, in rituellen Handlungen oder in anderen Formen ausgedrückt wird. In solcher sprachlicher und nichtsprachlicher Form wird kulturspezifischer Sinn übermittelt, auch wenn er in einer Kultur nicht in einer eigenen Exegese Ausdruck findet. Diesen Sinn kann der Ethnologe in vorsichtiger Annäherung explizit machen, indem er die implizit gegebenen, logisch-bedeutungsvollen Beziehungen auszuformulieren sucht.

Während ich im Dorf Kimbangwa lebte und mich mit Fragen des Bodens beschäftigte, die ich später ethnographisch verarbeiten wollte, fiel mir die Präokkupation vor allem der Männer mit Sprache auf: mit Metaphern in Form von verschlüsselter Rede (*andjekundi*). Es wurde klar, dass etwa die Begriffe *təpma* (Kokosnuss, Kokospalme) oder *kwardji* (Flughund) nicht nur Verweischarakter auf reale Palmen oder Tiere haben, sondern auch als Hinweis auf andere Bereiche dienen. Der Verweischarakter wie auch die andern Bereiche wurden nicht immer von allen meinen Informanten gleich erfasst oder erklärt. Dass aber Erklärungen von Sätzen und Worten aus dem Bereich *andjekundi* häufig überraschend waren und vielfältige Bezüge zu Realitäten und Vorstellungen innerhalb der Kultur herstellten – also bedeutungsvolle Beziehungen aufzeigten und so etwas wie eine Exegese darstellten – war sehr auffallend. Eine Freude und Selbstverständlichkeit im Umgang mit dieser Metaphernsprache war spürbar (cf. 6.2).

¹³ 1980: 186/227.

¹⁴ Barth beispielsweise betont, wie er im Gegenteil nur Fragen, die in der Kultur selber aufgetaucht seien, nachgegangen ist (1975: 226).

¹⁵ cf. Radin 1971 (1953¹): 57.

Eine kritische Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Theoriebildung der Ethnologen und formulierter Exegese in der betrachteten Kultur selber findet sich bei Barth 1975: 226.

¹⁶ Hierzu gehört bei den Abelam nach Forge die Kunst:

«Style in cultures such as those of the Sepik is essentially a communication system. A system that, unlike those to which we are used, exists and operates because it is not verbalized and probably not verbalizable, it communicates only to those socialized to receive it. The constantly invoked ancestral sanction or magical correctness which is all the explanation the Abelam give, are true precisely in so far as the paintings do transmit across the generations concepts and values and their interrelationships that are fundamental to Abelam society and do fit with the society as it is when they are received.» (1973: 191)

Anders als hier Forge hält die vorliegende Arbeit fest, dass die Abelam über Kunst – zumindest im exoterischen Bereich – sehr wohl auch verbal ausgedrückte, sinngebende Vorstellungen haben (cf. 6.1).

Bei Gesprächen über Initiation¹⁷, über das *korambu*-Männerhaus und über Zeremonialyamsgeheimnisse fielen mir Erwähnungen von bedeutsamen Elementen, die mit verschiedensten anderen Dingen in Zusammenhang gebracht wurden, auf. Es waren oft die gleichen Elemente, die in sprachlicher Form als Metaphern auftauchten (Vogelnamen, Tiernamen, Fischnamen, Sonne, Mond, bestimmte pflanzliche Tätigkeiten, Feuer, wilder Taro, Kokosnuss, Betel). Vielfach handelte es sich aber auch um Elemente, die nicht in sprachlichen Metaphern auftauchten, sondern nur als besondere Zeichen (etwa verschiedener Körperschmuck, verschieden gefärbte und gemusterte Netztaschen, unterschiedliche Pflanztechniken), die als Hinweis oder Verweis auf etwas anderes stehen und also in einem bestimmten Assoziationskomplex¹⁸ ihren Platz haben. Das Achten darauf, in welchem Kontext etwas auftaucht, zu was allem es in einer Beziehung (Assoziation) steht, kann Hinweise geben auf bedeutsame Zusammenhänge; es ist jeweils das Umfeld möglicher Analogien, das Hinweis auf wichtige kulturelle Aussagen gibt¹⁹.

Der Kontext, in dem ein bedeutsames Bild oder Symbol steht, und seine Bedeutung für eine mögliche Interpretation soll anhand eines Beispiels aus dem Zeremonialyamsbereich illustriert werden:

Als ich einmal mit Männern zu Beginn der Erntezeit in einem Zeremonialyamsgarten sass und zuschaute, wie sie eben geernteten *wapi*-Yams an eine Holzstange festbanden, erschien mir dieser hängende Yams am Holzpfosten (*djamba*; «Bett» des Yams) plötzlich wie die Illustrierung einer Aussage, die die Männer während der Pflanzzeit immer wieder geäußert hatten: «Die Frau trägt uns.» Bei dieser Aussage bezogen sich die Männer auf die für das Gedeihen der Nahrung – vor allem aber des Zeremonialyams – unumgängliche Hilfe der Frauen, die vor allem das Tabu der Sexualität ebenfalls einhalten sollten, die für «saubere» Nahrung sorgen und dem Mann von anderer Arbeit befreite, freie Zeit im Zeremonialyamsgarten²⁰ ermöglichen sollten.

Der Holzpfosten, der den Zeremonialyams trägt, sah für mich plötzlich wie die bildhafte Representation²¹ der Situation aus, in der die Frau (weiblich gedachter tragender Holzpfosten) den Mann (das Produkt männlicher Hauptaktivität, den Yams) trägt. Dieses Symbol, diesen (von mir erfragten) bedeutsamen Hintergrund bestätigten die Männer schmunzelnd und überrascht, aber keineswegs abwehrend²².

¹⁷ Leider konnte ich während meines Aufenthalts im Dorf bei keiner Durchführung einer Initiation zugegen sein. (Es wurde keine durchgeführt.) So stammen die Informationen über Initiation einzig aus Gesprächen.

¹⁸ Zur Vielfalt von möglichen Assoziationen, die von einem Element evoziert werden können, also zu einer Art wechselnder, jeweils kontextbezogener Betrachtung cf. Leroy 1978: 63.

¹⁹ Analogien werden hier als Hilfen für die Interpretation der Umwelt verstanden und als Mittel zu deren Verständnis. Sie erfüllen eine gleiche Funktion wie Metapher und Symbol, ja, Metapher und Symbol stellen häufig vorgestellte oder real vorhandene Analogien zwischen miteinander in Beziehung gesetzten Ausdrücken oder Dingen dar. So häufig Analogien verwendet werden, so wenig kann man ihren Inhalt exakt benennen und genau definieren: cf. Wagner 1978: 254.

²⁰ Haben Frauen Männer, die Zeremonialyampflanzer sind, so lastet doppelte Arbeit auf ihnen. Sie haben beinahe voll für das Pflanzen und Hegen der Nahrung für den Alltag zu sorgen, während die Männer die gesellschaftlichen «Luxusprodukte», die die langen Yamsknollen darstellen, umhegen. Nicht selten sind denn auch von Seiten der Frauen Klagen zu hören über die Zeremonialyampflanzer, die so «faul» seien, dass sie für das Pflanzen und Gedeihen der Alltagsnahrung nicht genug sorgten.

²¹ Eine ähnliche visuelle ethnographische Revelation beschreibt Gell (1975: 237). Er merkt bei Betrachtung einer unrealistisch dargestellten Kasuar-Maskenfigur, dass er ja gar keinen Kasuar, sondern einen Baum bildlich vor sich hat und entdeckt nun dank dieser Beobachtung Beziehungen dieser Kasuar-Figur zu Bäumen, die in einem differenzierten Kontext stehen und bedeutungstragend sind.

²² Es könnte sich in diesem Fall auch um die Bestätigung einer suggestiven Frage handeln. Andererseits äusserte keiner der acht anwesenden Männer etwas gegen diese Schweise, so dass auf eine –

Es werden in Kimbangwa nicht nur einzelne bedeutsame Elemente (wie etwa die Federn des Kasuars, die Haare der Menschen und speziell und besonders das Schamhaar der Frauen) miteinander in vielsagender Verbindung gesehen. Auch Tätigkeiten können in Analogien zueinander gesehen werden; so etwa kann «mit dem Speer werfen» auch heissen, «mit Zeremonialyams herausfordern und besiegen».

Manchmal wird durch die in einen umfassenden assoziativen Kontext gesetzte Verbindung eines Elements oder einer Tätigkeit mit einem andern Element oder einer andern Tätigkeit, durch umfassenden Verweis also, für diejenigen Männer, die «wissen», ein gesamter Wissenskomplex mit einem andern in Verbindung gesetzt. So hängen etwa der Bereich Initiationswissen und Zeremonialyamswissen eng miteinander zusammen und sind im Bewusstsein der Männer eines jeweils die Bedingung und notwendige Voraussetzung für das andere. Diese gegenseitigen Verbindungen verschiedener Lebensbereiche sind vor allem den vollinitiierten Männern klar, scheinen aber – häufig unbewusst oder vorbewusst – auch jüngeren Männern und einigen Frauen dank einem ständigen und selbstverständlichen Umgang mit Metaphern nicht fremd zu sein.

Ein weiterer Punkt, der in diesen gleichen Kontext von Assoziationen, Analogien, Umgang mit metaphorischer Sprache, Wissen von Symbolen und gegenseitigen Verbindungen gehört, also in den Bereich von «modes of thought»²³, sind die teils individuellen Hypothesen, die einige Männer bei Erklärung wichtiger Elemente und Zusammenhänge innerhalb ihrer Kultur manchmal entwickeln.

So wurde Wapilan²⁴, das mythische Yamswesen, das erstmals statt wildem Taro richtigen Yams pflanzte, von vielen Informanten als Kind eines ungenannten Vaters bezeichnet. Winauru aber brachte Wapilan mit Sakindu (Sonne) in Verbindung, nannte Sakindu als Vater Wapilans. Wapilan, der die Tabus der Sexualität in bezug auf das erfolgreiche Yamspflanzen angeordnet hatte, sei zwar der Sohn von Sakindu, dem grossen *wale*-Geistmann oder *nəmandu*; sei aber nicht aus einer sexuellen Begegnung von Mann und Frau entstanden, sondern aus dem Urin von Sakindu, der sich während der Pflanzzeit in seinen «wildem Taro»-Garten zurückgezogen und sich jeder sexuellen Betätigung enthalten hatte.

Andere Informanten meinten, Wapilan selber wiederum habe im Yamsgarten gearbeitet, und aus seinem Urin, den er am immer gleichen Ort, in einen hohlen Baum, löste, sei ein besonderer magischer Yamsstein entstanden.

Der alte Mann Winauru brachte die Erklärung, warum wohl ein Kind aus dem Urin des Gottes Sakindu entstanden sei, mit dem Thema Sexualität in Zusammenhang und mit der grossen Anforderung und gleichzeitig dem grossen Rätsel, das von Zeremonialyampflanzen während der Pflanzzeit verlangt wird: der sexuellen Enthaltsamkeit. Die Gedanken von Winauru über die Beziehungskette Sakindu-Wapilan-Sexualität-heutige Probleme der Einhaltung des Sexualtabus gingen in folgende Richtung: dass ein Mann sehr lange Zeit sexuell enthaltsam ist, ist beinahe unwahrscheinlich. Er wird sich in seiner Enthaltsamkeit

wenn auch unexplizite – Vertrautheit mit dieser Vorstellung geschlossen werden kann. Zudem wurde die Bedeutung der Frau in manch anderem Zusammenhang als ähnlich wichtig und tragend gesehen wie in diesem (cf. 6.1.1).

Da zudem die Interpretationsbreite und -freudigkeit in bezug auf einzelne nach Erklärung drängende Elemente gross ist, kann diese Bestätigung dessen, was ich plötzlich zu sehen vermeinte, auch eine ad hoc Erklärung sein; wenn auch keine, die als Fremdkörper in bezug auf die ideale Einschätzung der Beziehung von Mann und Frau zu sehen ist.

²³ «Modes of thought» innerhalb einer Kultur nach Horton so verstanden, dass diese Kultur oder das ihr entsprechende spezielle «theoretische Idiom» die Aufmerksamkeit der Menschen in eine bestimmte Richtung lenkt auf eine bestimmte Art von Kausalverbindungen (im Fall von Kimbangwa Assoziationsverbindungen) hin und weg von anderen (Horton 1967: 54/55).

²⁴ cf. Mythe 8.1.19 *wapiwe*, *mambutap* und Wapilan.

nicht wohlfühlen. Eine Pflanzzeit lang (3–6 Monate) schafft er es vielleicht. Doch damit es einem Mann wirklich gut geht, muss er mit Frauen zusammen sein können. Dieser Mann (Gott) Sakindu war vielleicht 30 Jahre seines Lebens enthaltsam – wenn er nun immer wieder am gleichen Ort Wasser löste, musste ja etwas, ein Kind, entstehen: «So lebte er enthaltsam, es war nicht gut. Ein Kind entstand».

Man kann diesen begonnenen Gedankengang von Winauru weiterführen und ergänzen: Sakindus lange Enthaltbarkeit war beinahe übernatürlich. Er wurde aber belohnt, er bekam ein Kind – kein gewöhnliches, sondern eines, das selber äusserst fruchtbar war, und das den andern grosse Fruchtbarkeit bringen konnte. Dieses Yams-wesen brachte den Menschen überhaupt erst die gute, mit der schlechten Nahrung der Urzeit, dem wilden Taro, nicht zu vergleichende Feldfrucht.

Winauru erklärte noch weiter, dass später der Vater Sakindu seinem Sohn nicht gehorchte und während der Pflanzzeit das Sexualtabu brach. Darum müssen nun Männer (und Frauen) sich beim Pflanzen so anstrengen und enthaltsam leben, damit überhaupt guter Yams entstehen kann. Hätte Sakindu das Gesetz nicht gebrochen, wäre Yams (dank Wapilan, dem Kind, das aus Enthaltbarkeit entstanden ist) im Überfluss da, ohne dass jemand sich gross anstrengen müsste.

Man könnte hier hinzufügen: erst durch die Vermenschlichung des Gottes Sakindu, durch seinen Tabubruch in bezug auf Sexualität – zuerst war er «un»-menschlich enthaltsam gewesen, dann wurde er menschlich unenthaltsam – wurde der Nahrungskomplex in die Hände der Menschen gelegt. Menschen pflanzen nun an, nicht mehr Wapilan und Sakindu. Um erfolgreich zu sein, müssen sie aber den mythischen Zusammenhang von Enthaltbarkeit und daraus resultierender Fruchtbarkeit während jeder Zeremonialpflanzzeit auf ihrer Ebene nachzuleben versuchen. Das Wunder der Entstehung von Wapilan bedeutet in Winaurus Verständnis, ich interpretiere seine Andeutungen, dass die besonderen Kräfte des Mannes, die er im sexuellen Akt verausgabt (wodurch er einerseits zwar geschwächt wird, andererseits aber neuem Leben zum Entstehen verhilft), auch für das Gedeihen des Yams notwendig sind und darum auch nicht anderswo (bei Frauen) verschwendet werden sollten, sondern voll für die Fruchtbarkeit des Bodens, das Gedeihen der Nahrung bewahrt werden müssen.

Es könnte auch sein, dass es sich im Fall von Sakindu nicht um Urin, sondern um Sperma handelte. Gesprochen mir gegenüber haben die Männer aber von Urin!

Nach diesem längeren Beispiel zur Exemplifizierung von Vorstellungsart und Weltbild bei den Abelam in Kimbanga hier nun noch zwei kürzere Hinweise auf eigene Erklärungen und Hypothesen anderer Informanten über sonst als getrennt und unter verschiedenen Namen auftretende Figuren.

Ein Informant, Michael, erklärte sein Wissen zum *mange*-Pfosten, dem grossen Firstbalken oben unter dem Dach des Männerhauses, von dem eine Mythe berichtet, dass er ursprünglich ein «menschliches» Wesen gewesen sei²⁵, auf folgende Art. Er brachte *mange* mit Sakindu, dem grossen *wale*-Geistwesen (*waluine*) in Zusammenhang. *mange*, *nəmandu* (grosser Mann), Sakindu sei gleichzeitig die Sonne (*nya-ndu*; Sonne-Mann). Zudem sei Kokumbale (Gott der Wolken) ein anderer Name für Sakindu. Eine weitere synthetisierende Äusserung – sie könnte stimmen, was aber auch in diesem Fall gar nicht so klar ist – bezog sich auf das oberste gemalte Motiv auf der bemalten Frontseite des *korambu*-Männerhauses: auf Matbetagwa, eine wilde Frau, die im tiefen Busch lebt und die Menschen dort zu verwirren pflegt. Matbetagwa sei eigentlich Sakitagwa (Walesakitagwa), die grosse *wale*-Geistfrau, eben auch der Mond (*mbabmu-tagwa*; Mond-Frau).

Ich nenne diese Erklärung nicht deshalb eigen oder hypothetisch, weil sie keiner Realität entspricht oder gar falsch ist, sondern weil den übrigen Männern des Dorfes diese

²⁵ cf. 8.1.23 Mythe von Sago und Bambus.

Gleichsetzungen nicht (mehr?) geläufig sind und einzig dieser Informant mit grosser Selbstverständlichkeit und offensichtlicher Freude am Kombinieren Elemente seines Wissens selber anhand von Ähnlichkeiten – auch von erinnerten Anspielungen in Mythen und Initiationswissen – schlussfolgernd in einem Gespräch mit mir darüber als zusammengehörig oder identisch bezeichnete.

Maria, die Schwester dieses Informanten, ebenso interessiert wie er am Verstehen der eigenen Kultur, meinte:

«Früher haben die Vorfahren Matbetagwa angerufen. Ich habe von den *nəmandu* («grosse Männer») gehört, *mange* sei der grosse Mann (*nəmandu*), *mange*, der das *korambu*-Männerhaus trägt. Er ist der erste Pfosten, ist *nəmandu*; *nyit* (Wolken, Himmel). Er war der Gott unserer Ahnen. Matbetagwa sieht man oben am Männerhaus nahe bei *mange*. Einfach so. Man ruft beim Yampflanzen Matbetagwa an, denkt aber an *nəmandu*. Matbetagwa ist nur ein Zeichen («mak»). Sie hat keine Bedeutung.» (Maria)

Auch diese Aussage kombiniert wieder übermitteltes, gehörtes Wissen und eigenen Versuch, Zusammenhänge zu formulieren. (War es wohl vor 1937, vor Beginn der Neuzeit, unmöglich, dass eine Frau solches wusste oder geäussert hätte?) Eng nebeneinander werden Elemente gesehen, die voll Bedeutung sind und andere, die scheinbar nur auf das «Bedeutendere» hinzuweisen scheinen.

Dieses Zitat soll auch verdeutlichen, dass auf offene Art vieles mit vielem als verbunden geahnt, manchmal auch gewusst wird, und dass Begriffe wie «Assoziationen», «Symbole» oder «hinweisende Zeichen» in der Beschreibung gewisser Vorstellungs- und Lebensbereiche (Zeremonialyams, Initiation, Vorstellungen von Gottheiten und Geistwesen) der Abelam von Kimbangwa sicher hilfreich sein können und gut den Charakter des Offenen oder Angedeuteten – der gerade für den Bereich des nichtalltäglichen, eher religiösen Wissens typisch zu sein scheint – zu vermitteln vermögen.

Die meisten anderen Männer konnten von einzelnen gemalten Elementen am Männerhaus meist nur den Namen nennen und eher Allgemeines äussern wie:

«Oben sieht man Matbetagwa. Es wäre schlecht, wenn die Menschen nach uns nichts mehr von ihr wüssten.» (Saigapa)

«Matbetagwa ist einfach nur ein Name. Im tiefen Busch kann sie dich wahnsinnig machen. Davor haben wir Angst. Wir verirren uns im tiefen Busch ihretwegen und gehen dann in Feindesdörfer, wir haben den rechten Weg verloren.» (Inambak)

«Oben ist Matbetagwa gemalt. Sie macht, dass viel Wild zum Jagen vorhanden ist.» (Param)

Daneben aber tauchen in Verbindung mit diesem Element Hinweise oder Verweise auf andere wichtige Realitäten auf:

«Matbetagwa ist eine wilde Frau. Aber es ist auch eine bestimmte Liane im tiefen Busch (*yaan-kəpma* = heisser Boden oder die Liane als magisches Mittel)²⁶. Wenn wir während Initiationen *maira* (Geheimnisse) schauen, essen wir von dieser Liane. Wenn wir dann die Tabus des *maira*-Schauens (Initiation) brechen, werden wir krank, bekommen wir offene Wunden.» (Wamalapu)

Hier wird also zwischen Yampflanzen, Initiation und *korambu*-Männerhausbau eine Verbindung hergestellt, die in diesem Fall von einem Element am Männerhaus ausgegangen ist – ein weiterer Hinweis auf bedeutsame Relationen!

Bevor wir noch mehr Konkretes zu wesentlichen Momenten der Denkart und des Weltbildes der Abelam in Kimbangwa sagen, wollen wir zuerst endlich einen kurzen Blick auf die «Symbolanthropologie» als theoretische (oder methodische) Richtung innerhalb der Ethnologie werfen.

²⁶ cf. 4.3.3.1.1.

Auffallend bei Betrachtung des Inhaltes dessen, was alles unter den Sammelbegriff «Symbolanthropologie» fällt, ist die Vielfalt an theoretischen Orientierungen und die Unbestimmtheit oder die Unmöglichkeit einer genauen Definition des Sammelbegriffes. Es handelt sich dabei eher um eine relativ umfassende, sehr allgemein gehaltene Interessenrichtung, die heute viele Ethnologen anzieht. Stellvertretend für andere sollen hier drei Ethnologen, von denen die ersten zwei auf ihre besondere Art wichtige – schon beinahe klassische – Vertreter des «symbolic approach» sind, zitiert werden:

«The view of man as a symbolizing, conceptualizing, meaning-seeking animal, which has become increasingly popular both in the social sciences and in philosophy over the past several years, opens up a whole new approach not only to the analysis of religion as such, but to the understanding of the relations between religion and values. The drive to make sense out of experience, to give it form and order, is evidently as real and as pressing as the more familiar biological needs. And, this being so, it seems unnecessary to continue to interpret symbolic activities – religion, art, ideology – as nothing but thinly disguised expressions of something other than what they seem to be: attempts to provide orientation for an organism which cannot live in a world it is unable to understand. If symbols, to adapt a phrase of Kenneth Burke's, are strategies for encompassing situations, then we need to give more attention to how people define situations and how they go about coming to terms with them. Such a stress does not imply a removal of beliefs and values from their psychobiological and social contexts into a realm of «pure meaning,» but it does imply a greater emphasis on the analysis of such beliefs and values in terms of concepts explicitly designed to deal with symbolic material.» (Geertz 1975²⁷: 140/41)

«Recently both the research and theoretical concerns of many anthropologists have once again been directed toward the role of symbols – religious, mythic, aesthetic, political, and even economic – in social and cultural processes. Whether this revival is a belated response to developments in other disciplines (psychology, ethology, philosophy, linguistics, to name only a few), or whether it reflects a return to a central concern after a period of neglect, is difficult to say. In recent field studies, anthropologists have been collecting myths and rituals in the context of social action, and improvements in anthropological field technique have produced data that are richer and more refined than heretofore; these new data have probably challenged theoreticians to provide more adequate explanatory frames.» (Turner in Wagner 1978: 5)

«The establishment of a «Yearbook of Symbolic Anthropology» expresses an assumption that «symbolic anthropology» has, over the last few years, become a viable field of study in anthropology. Even twenty years ago it was certainly not a viable field of study, in spite of the galaxy of ancestors one may wish to claim for it. In the 1950s nobody went to the field to «do symbolic anthropology». Today, many scholars are doing just this; there is a recognised body of method and an abundance of bewildering theory to which they can refer as well as some agreement as to the kind of data they should bring back from the field.» (Schwimmer 1978: vii)

Die Beschäftigung mit symbolischer Bedeutung innerhalb des Faches Ethnologie ist keineswegs neu; mit der Wichtigkeit von symbolischen Analysen beschäftigten sich beispielsweise im 19. Jahrhundert schon Tylor, im 20. Jahrhundert Evans-Pritchard²⁷ oder Paul Radin²⁸, aber auch Morgan (19. Jahrhundert), Boas, Kroeber oder Lowie (20. Jahrhundert), deren Werk einen wichtigen Einfluss auf Lévi-Strauss ausübte, einen weiteren Vertreter einer der vielen Richtungen innerhalb der «Symbolanthropologie»²⁹.

Das Interesse an symbolischen Bedeutungen innerhalb einer Kultur ist sicher mit der Vorstellung von der Macht von Symbolen, Erfahrungen des Alltags, des Lebens zu ordnen³⁰, in Zusammenhang zu sehen.

²⁷ Fernandez 1974: 130/132.

²⁸ Radin 1971: 50/152/255.

²⁹ Einen Hinweis auf die Benützung der Begriffe «Symbol» und «Methapher» innerhalb der Ethnologie geben die Artikel von Fernandez 1965 und 1974.

³⁰ cf. Douglas 1978 (1970¹): 68/72/73.

Zwei Anliegen – beide auf die Vermeidung einer je spezifischen Einseitigkeit gerichtet – scheinen den meisten, die sich um einen «symbolic approach» als Weg des Verständnisses einer fremden Kultur bemühen, gemeinsam zu sein. Zum einen ist es die Betonung der Notwendigkeit des Einbezugs psychischer und/oder intellektuell-geistiger Prozesse³¹ innerhalb einer Kultur in die Analyse. Das zweite wichtige und meines Erachtens charakteristische Anliegen des neuen «symbolic approach» der «Symbolanthropologie» ist der Einbezug ethnographischer Konkretheit³² bei Symbolanalysen: es geht dabei um eine kombinierte Betrachtungsweise symbolischer *und* sozialer Elemente in einer Kultur³³. Hier muss denn auch betont werden, dass die schon erwähnten Definitionen von Geertz und Parsons³⁴ zu den logisch-bedeutungsvollen Aspekten innerhalb einer Gesellschaft gegenüber den kausal-funktionalen – im marxistischen Verständnis entspräche dies der Trennung in Überbau und Basis – ihren Wert zwar behalten, indem sie zeigen, welche Bedeutung den symbolischen Aspekten der Kultur zukommt, dass aber diese symbolischen Aspekte von den meisten heutigen Ethnologen nicht jenseits und unabhängig von den Fakten, Beziehungen und Normen des konkreten Lebens, des Alltags gesehen werden. Die reiche Literatur über Kulturen innerhalb Papua New Guineas, in der von einem «symbolic approach» ausgegangen wird, zeigt diesen gelungenen Einbezug von konkreten ethnographischen Fakten; hier finden wir eine glückliche Verbindung und Wechselwirkung zwischen der Darstellung und Erklärung von sozialen und ökonomischen Realitäten einerseits und den eher religiös-philosophischen, der Sinnggebung dienenden Elementen (wie sie in symbolischer wie metaphorischer Form etwa in Riten und Mythen ausgedrückt werden) andererseits³⁵.

Ardener drückt diese Verbindung in seinem Hinweis auf Ansprüche der neuen, post-strukturalistischen Arbeiten folgendermassen aus:

«On this occasion, I shall begin from the point reached in 'The New Anthropology and its Criticisms' (Ardener 1971c), and take some of the implications of post-structuralist theory for our view of the social as a manifold of both 'thought' and 'behaviour'.» (Ardener 1978: 103)

Diese Betrachtungsweise des sozialen Lebens als Verbindung von Akt und Faktum einerseits, aber genauso zentral auch von Gedanke und Reflexion andererseits, dünkt mich typisch für das, was so diffus und allgemein «Symbolanthropologie» genannt wird.

Was nun aber Symbolanthropologie mit dem theoretischen Hintergrund der vorliegenden Arbeit – neben der Anwendung der noch zu definierenden Begriffe Metapher, Symbol, Zeichen und Hinweis – zu tun hat, soll anhand eines Zitates von Erik Schwimmer gezeigt werden, in dem er sich zu den vielfältigen möglichen Ansatzpunkten der Betrachtung einer Kultur (oder eines Themas innerhalb einer Kultur – hier im Zitat «Land und Boden») äussert:

³¹ Langness beklagt in seinem Kommentar zu Brown/Buchbinder 1976 allerdings noch, dass der psychologische Ansatz zu wenig mit dem symbolanthropologischen Ansatz verbunden sei (Langness 1976: 102).

Anderer Ethnologen integrieren dagegen bewusst psychologische Betrachtungen mit einem symbolanthropologischen Ansatz (wie z.B. Turner 1967 und Poole 1976). Nach Langness stellt aber doch gerade auch die psychoanalytische Tradition in der Ethnologie mit ihrer Interpretation und Aufzeichnung symbolischer Bedeutungen im Grunde ebenfalls eine Richtung der Symbolanthropologie dar.

³² Wohl am wenigsten formuliert und durchgehalten im rein strukturalistischen Ansatz von Lévi-Strauss und seinen Nachfolgern.

³³ cf. Barth 1975: 207, Gewertz 1978: 586 und Huber 1975: 659.

³⁴ Geertz 1957: 34 und Parsons 1954: 173 in Fernandez 1965: 913.

³⁵ Etwa Barth 1975; Brown/Buchbinder (eds.) 1976; Gell 1975, 1977; Gewertz 1978; Huber 1975; Le Roy 1978; Lewis 1977, 1980; Poole 1976; Schieffelin 1976; Schwimmer 1973; Strathern 1978; Tuzin 1972, 1975, 1977, 1978, 1980; Wagner 1978.

«There is little difficulty in saying what <land> represents in economic anthropology: it has an actual and potential yield that can be calculated and this yield is derived either from the user's labour or from benefits derived by the owner when he cedes rights in land to others. Likewise, in social anthropology, a study of <land tenure> has a clearly delineated field, including legal rules, manipulations of these rules by individuals and groups standing in a given relation to one another, transactions (customary or variant) between individuals and corporate groups and the like. In political anthropology, land is an instrument of chieftainship, a ploy in war and diplomacy. In the anthropology of religion, land is the habitat of ghosts and spirits, in particular spirits of place; it may become sacralised either permanently or temporarily.(...)»

Now what is land in symbolic anthropology? Restricting ourselves to societies where landed property and agriculture form the basis of the economic order, the answer to this question depends, as I indicated above, on the school one belongs to. For <cognitive anthropology>, the chief question would be how the society classifies different types of land, in other words, its ethnogeography. For the <symbolic system> school, attributed to David M. Schneider, land would probably be a symbol for relationships in the social structure. For the <semiotic> school inspired by Geertz, land transactions would be a <text> which, if deciphered, would yield information as to a culture's basic ideology. In Turner's kind of symbolic studies the complexity of associations of <land> would be the primary interest. In Lévi-Straussian structuralism, <land> can be thought about only when that term is opposed to another in particular mythical or ritual contexts.» (Schwimmer 1978: viii)

In der vorliegenden Arbeit wird Land teils unter dem Aspekt von ökonomischer Ethnologie (Anbau), sozialer Ethnologie (Bodenbesitzsystem) und Religionsethnologie (Beziehung zwischen Ahnen oder Geistwesen und Lebenden) betrachtet, daneben aber auch unter einem symbolanthropologischen Ansatz – entsprechend demjenigen von Turner – insofern als dass «Land» auch in seiner Bedeutung innerhalb von verbal formulierten, für die Abelam spezifischen und von ihnen als wichtig empfundenen, Assoziationsbereichen, manchmal Assoziationsketten³⁶, gesehen wird, welche auf ihre Vorstellungen zu so umfassenden Hauptthemen wie die Beziehung von Mann und Frau (Yamstabus, Sexualität, Sanktionen, Arbeitsteilung), gegenseitige Bedingtheit und Einflussnahme von Dingen und Menschen (Reziprozität, Solidarität) und Kreativität (Geheimnis der Kultur) hinweisen³⁷.

Bevor wir nochmals einen Blick auf konkrete Informationen aus Kimbangwa und auf die Art der Präsentation des Materials werfen, müssen neben den schon umschriebenen Begriffen Analogie und Assoziation auch noch die Begriffe Metapher, Symbol, Zeichen, Hinweis und Verweis näher umschrieben werden. Schliesslich soll noch einmal andeutungsweise auf den Begriff «gegenseitige Verbindungen», oder besser «bedeutsame Relationen», und dessen Inhalt eingegangen werden.

Metapher³⁸ verstehen wir als den Verweis von etwas auf etwas anderes im sprachlichen Bereich, Symbol³⁹ im aussersprachlichen Bereich als den Verweis eines Dinges auf ein anderes Ding oder unspezifischer auf etwas anderes. Lewis schreibt in einem Artikel über die Gnau in Papua New Guinea:

³⁶ Von Assoziationsketten (vom sprachlichen Standpunkt aus Wortspielketten: «punning chains») und indirekten Identifikationen bei den Abelam schreibt Forge:

«The ngwalndu are not the ancestors yet the association of the white circles (an Männerhausmalereien, B.H.-G.) with stars (kwun) is the beginning of a sort of punning chain – kwun are also fireflies, which in turn are specifically identified as ancestors come back to observe their descendants, so that in a sense the ngwalndu eyes are also those of the ancestors.» (1973: 190)

Der Begriff «punning chain» bei Forge entspricht etwa dem, was ich unter «bedeutsamen Relationen» verstehe, die sich ja hauptsächlich durch die Sprache artikulieren.

³⁷ Eine Betrachtungsweise, die einem «symbolanthropologischen» Ansatz nahekammt, findet sich im sechsten Kapitel.

³⁸ Nach Barth (1975: 199) ist das Wesen der Metapher, das Bekannte zu gebrauchen, um das Schwerfasse zu fassen.

³⁹ cf. Barth 1975: 238; Gell 1977: 30.

«When we use the world «symbol» we refer, at the very least, to one thing which stands for something else. I have argued that if one thing can fully serve in the place of another, it is not that one thing stands for the other, but that one thing substitutes for the other. Symbolic equivalents are not so equal as substitutes. In metaphor, the illusion of identity is voluntary: The Gnaou know as we do that on many grounds neither the banana plant, nor the bats, nor the tall tree, are the same as a sister's son, but they are prepared to neglect many conspicuous differences for the sake of one (or a very few) attributes in which they see an identity.(...) What the metaphor is in the sphere of speech, the symbol is in the sphere of things, i.e. the sphere of objects and actions. There may be mere symbols too in the sense of mere metaphors, where the illusion is voluntary and passes for unreal. Both the terms metaphor and symbol stand for something which is not used in its barest literal sense or for its proper purpose. Both describe methods which are used to give concrete expression to ideas. An object that can be seen may be transferred to an entirely different concept that cannot be directly perceived. Our reason thinks of something for which there is not any corresponding direct object or action to perceive. But to say that there is no corresponding concrete object or action to perceive, is not the same as saying that the thing thought of is not real.» (Lewis 1977: 56/57)

Zeichen⁴⁰ und Hinweis/Verweis⁴¹ beziehen sich auf den bewussten oder unbewussten Prozess, den sowohl Metaphern wie Symbole in Gang zu setzen vermögen. Der Zeichen- oder Verweischarakter ist ein wesentlicher Aspekt von symbolischen Bedeutungs-Systemen.

Metaphern finden sich bei den Abelam sowohl in der (all-)täglichen Rede wie auch in den Gesängen und machen den Hauptcharakter der *andjekundi* genannten verschlüsselten Redeform aus. *andjekundi* bildet keineswegs eine Geheimsprache, hat aber für diejenigen Männer, die die einzelnen Elemente dieser Art Rede auch mit solchem Wissen, das ihnen im Verlauf von Initiationen mitgeteilt wird, in Verbindung setzen können, grösseren Bedeutungshintergrund oder Assoziationswert. *andjekundi*-Rede besteht aber nicht nur aus metaphorischen Wendungen, sondern auch aus wortspielartigen Verdoppelungen, d.h. Wortpaaren (ohne besondere Bedeutung) für einen einzigen Bedeutungsinhalt, aus mythischen und historischen Anspielungen und aus der Anwendung unterschiedlichster Namen für dieselbe Person (nicht alle können diese verschiedenen Namen aufschlüsseln).

Schliesslich soll noch einmal der Begriff «bedeutsame Relationen», «gegenseitige Verbindungen» oder «gegenseitiges Aufeinanderbezogensein»⁴², der so wesentlich für den Ablauf des Dorflebens sowie für das Verständnis der Abelam selbst von diesem Ablauf ist, erwähnt werden.

Jegliches Beziehungsspiel im Denken, Wissen und Handeln ist den Abelam Kimbangwas wichtig und berührt so lebenswichtige philosophische Bereiche wie Zusammenhalt, Geheimnis, Sinnggebung und Lebensantrieb innerhalb der eigenen Kultur. Diese

⁴⁰ Fernandez stellte bei seiner Arbeit bei den Fang in Afrika fest, dass Zeichen («sign») und Symbole schwierig zu unterscheiden sind, dass das, was für einige Informanten Zeichen waren, für andere Symbole waren (1965: 911/917/919).

In diesem Sinne wird auch in dieser Arbeit nicht klar unterschieden zwischen Zeichen und Symbol.

⁴¹ In Anlehnung an eine Arbeit von Schutz, «Symbol, Reality and Society» (1967: 287) schreibt Gell über Hinweis/Verweis («Indication») folgendes:

««Indication arises when certain facts, objects or events are linked together in a more or less typical way such that X, which is immediately perceived, is experienced as being related to past, present or future Y in such way that X can form an opaque (unanalysed) motive for believing Y. X is a witness for Y, a tangible sign that Y is, or will be, or has existed» (Schutz 1967). The «natural attitude» (as distinct from the critical, scientific attitude) is suffused with such relations of «indication» which are, in fact, the basis of symbolic systems of a more elaborate kind.» (Gell 1975: 274)

⁴² Bedeutsame Relationen hängen eng mit Assoziationen und Assoziationsketten zusammen. Siehe zudem «punning chain» bei Forge (1973: 190); «indication» bei Gell (1975: 274) und einen Hinweis bei Lewis, dass Symbole sich weniger auf konkrete Objekte oder Handlungen beziehen, sondern eher Bezugssysteme verdeutlichen (1977: 57).

bedeutsamen Relationen können durch Analyse von Symbolen, Metaphern, Zeichen und Hinweisen erfasst werden. Dabei bilden im Dorfleben von Kimbangwa die Bedeutungsge-ladenheit von und die vielfältigen gegenseitigen Bezüge zwischen so wichtigen Entitäten wie etwa Mann, Frau, Land, Ahnen, Kokosnuss und Flughund einen Angelpunkt für die Erfassung von dem, was die Umwelt und das Zusammenleben an Geheimnissen und Gewissheiten enthält. Darüberhinaus scheint das gegenseitige Aufeinanderbezogensein von Pflanzzeit, Zeremonialzeit, «singsing»-Festen, Yamsfesten, Yamswettstreit, *korambu*-Männerhausbau, Schweinejagd, Initiationen, Geburt, Heirat, Tod und Totenfeiern einen Zyklus ohne Anfang und Ende zu schaffen. Keiner der genannten Lebensbereiche besteht nur um seiner selbst willen: jeder lässt immer auch alle andern durchschimmern – ist quasi Resonanzboden für die andern erwähnten Lebensbereiche. Im Selbstverständnis der Abelam ist also keiner der genannten Lebensbereiche als der zentrale herauszuheben. Allerdings stechen für den Betrachter der Kultur der Abelam der Zeremonialyamskomplex und der Initiationszyklus als besonders bedeutende Bereiche hervor. Für die Abelam selber – darauf lassen ihre Aussagen schliessen – verdichten sich in diesen beiden Bereichen ebenfalls besonders viele und wichtige Momente, die ihre Kultur auszeichnen. Kein Abelam würde dabei sagen, der Initiationsbereich sei wichtiger als der Zeremonialyamskomplex oder umgekehrt, wohl aber heben verschiedene Männer – manchmal sogar die gleichen Männer in verschiedenen Situationen – jeweils den einen oder den anderen dieser Bereiche stärker hervor. Dabei gingen mir gegenüber einige der Männer vom Initiationskomplex aus und erklärten von daher alle andern Aktivitäten wie etwa Yamspflanzen, Schweinejagd, «singsing»-Feste, gegenseitigen Tausch und *korambu*-Bau. Andere Männer gingen vom Zeremonialyamskomplex aus und erklärten alle andern Aktivitäten ausgehend von diesem Kreislauf von Anpflanzen, Ernten und Tausch. Beide Betrachtungsweisen des im Grunde gleichen Zyklus ohne Anfang und Ende finden sich bei den Abelam nebeneinander.

Für mich als Betrachterin drängte sich (nicht nur als soziologisch zu verstehende Erklärung) oft der Eindruck auf, dass das Movens dieses ununterbrochenen Zyklus das im ständigen «miteinander-in-gemeinschaftlich-gesellschaftlichem-Austausch-Stehen» der Abelam ist. Tatsächlich ist das Zusammenarbeiten, der Tausch von Gütern und der Austausch von Hilfeleistungen nicht nur zwischen Lebenden, sondern auch zwischen Lebenden und Ahnen, eine wichtige Triebkraft im Leben der Abelam. Nichts ist in Kimbangwa so verpönt und gefürchtet wie das, was hinter der Aussage «*kaikai nating, sindaun nating*» steht (folgendermassen sinngemäss übersetzt: «für nichts essen, ohne Grund leben» oder «nutzlos in Gemeinschaft sitzen», «mit leeren Händen dasitzen»). Die Aussage bedeutet, dass man beziehungslos ist, dass man mit niemandem in Austausch steht, in keiner ununterbrochenen Kette von Verpflichtungen – z.B. von An- und Abzahlungen – eingegliedert ist, dass also ein lebensnotwendiger, sinnvoller Kreislauf unterbrochen ist⁴³.

Wir wollen auf diesen Kreislauf von gegenseitigem Aufeinanderbezogensein, gegenseitiger Bedingtheit der unterschiedlichen Lebensbereiche hier kurz hinweisen: In der Pflanzzeit ist ein möglichst reibungsloser, geglückter sozialer Kontakt erfordert, der erst zu erfolgreicher Ernte zu führen vermag. Eine gute *wapi*- (langer Yams) Ernte ermöglicht, Yamsfeste – «*singsing*» im und vor dem Männerhaus (*mindja* und *mbærr*), Yams- und Schweinetausch (*mbalewapi*), eine Reihe sozialer Begegnungsmöglichkeiten also, die die Zeremonialyamszeit kennzeichnen – durchzuführen. Erfolgreiches Yamspflanzen garantiert geradezu sozialen Kontakt. So Linus: «*wapi* Yams ist das Wesen (der Mann), das (der) «*singsing*»-Feste ins Leben rufen kann.»

⁴³ Diese Vorstellung von mit andern im-Austausch-Stehen lässt sich keineswegs nur auf rein utilitaristische oder ökonomische Erwägungen reduzieren. Das ständig mit andern im-Austausch-Stehen kann auch als Kommunikationsakt verstanden werden. Reziprozität «tut nicht nur etwas, sondern sagt auch etwas» (Leach 1976: 5/6).

An Yamsfesten müssen sich möglichst viele Menschen aus verschiedenen Dörfern beteiligen. Nur wenn viele Menschen zu den Festen und Festessen kommen (Hinweis auf glückliches Zusammenleben), wird der Yams im neuen Jahr wieder gut gedeihen. Als Abschluss der Pflanzzeit leiten die Yamsfeste der Zeremonialzeit also schon wieder über zur neuen Pflanzzeit. Während eines *mbalewapi*-Austausches wird aber nicht nur eine Art Erntedank (neben dem Erntedank der Yamsfeste, die nicht immer gleichzeitig mit *mbalewapi* zusammen gefeiert werden) gefeiert und auf die kommende Pflanzperiode vorausgeschaut, es werden durch diesen Tausch von Yams und Schweinefleisch auch Reziprozitätspflichten erfüllt. Auf diese Art wird beispielsweise auch «das Feuer des *korambu*-Männerhauses gelöscht», d.h. wird der Name eines neuerstellten Männerhauses gefestigt:

«*wapi* i stretim nem bilong *korambu*.» («der lange Yams bringt den Namen des Männerhauses in Ordnung.» (Dorfgespräch)

Erst jetzt ist der Männerhausbau wirklich abgeschlossen. Ein *korambu*-Hausbau erfordert also späteren Yams- und Schweinetausch.

So wie bei einem bestimmten Ereignis etwas Vorangegangenes in Ordnung gebracht werden kann, kann auch etwas Neues ins Rollen gebracht werden. Yamsfeste und vor allem *mbalewapi*-Yamswettstreit weisen auf kommende Initiationen hin, sind deren Grundlage – genauso übrigens, wie Initiationen neue, nachfolgende Yamsfeste mit *mbalewapi*-Yamstausch erfordern, damit die Reziprozitätspflicht erfüllt werden kann. Während eines Yamstausches kann ein Mann aus einer *ara*-Zeremonialhälfte beispielsweise ein orange *mban*-Frucht (?)⁴⁴ auf den *ame*-Platz legen. Diese Frucht ist Zeichen und Herausforderung an die andere *ara* zur Einleitung einer zukünftigen Initiationszeremonie. Nimmt die andere *ara* die Frucht vom Boden auf, d.h. die Herausforderung an, wird noch vor der neuen Pflanzzeit ein Initiationszyklus durch Schweinetausch begonnen werden. Auch diese Herausforderung enthält wie die Herausforderung durch Übergabe von langem Yams ein Wettstreitelement; man will wissen, was die andere *ara* kann. Initiationen nämlich erfordern grosse Mengen an Nahrungsvorrat. Viel Nahrung bereit zu haben, ist eine Frage von grosser Fähigkeit und ständiger Anstrengung. Ein Mann meinte in diesem Zusammenhang:

«Glaubst du, wir geben uns Yams einfach so? Warum denn? Wenn einer mir Yams gibt und ich ihn annehme – was soll ich dann damit machen? (Wutngas)

Diese Aussage weist deutlich darauf hin, dass Yamstausch kein Selbstzweck ist, sondern zur Erfüllung weiterer Aufgaben dient; andersherum gesehen könnte man auch sagen, dass die andern Aufgaben Yamstausch erfordern.

Wenn beispielsweise Männer aus einem bestimmten anderen Dorf, deren Präsenz man erwartet, nicht zum Yamsfest erscheinen, kann das böses Blut verursachen. Man erwartet nämlich niemanden einfach so; möglicherweise haben die Männer des andern Dorfes durch ihr Fernbleiben eine erforderte Reziprozitätspflicht nicht erfüllt. Hat das Dorf Kimbangwa etwa Bainyik beim Bau eines Männerhauses geholfen, so wird es auch am folgenden Yamsfest und dem damit verbundenen – vielleicht etwas später stattfindenden – *mbalewapi*-Yamswettstreit in Bainyik teilnehmen, ein *mbalewapi*-Yamswettstreit, der ja erst diesen bestimmten Männerhausbau richtig abschliesst und in Ordnung bringt. Kimbangwa erwartet seinerseits dann aber auch die Anwesenheit der Männer aus Bainyik an den folgenden Yamsfesten und *mbalewapi*-Yamswettstreitigkeiten im eigenen Dorf.

Bei Anlass eines *korambu*-Männerhausbaus werden also wiederum andere Anlässe ins Rollen gebracht; häufig werden helfende Männer aus andern Dörfern durch Übergabe getrockneter roter Blätter (*wiinba*) symbolisch aufgefordert, nun selber auch in ihrem Dorf

⁴⁴ Zeichen für *ngwalndu*- und *puti*-Initiation.

ein *korambu* zu bauen. Diese symbolische Geste kann als Forderung einer Reziprozitätspflicht an andere, die mit einem in Austausch stehen, gesehen werden.

Gibt man während eines *mbalewapi*-Yamswettstreites jemandem einen Yams im Tausch, so kann man dabei auch an den Tod denken, nämlich an den Tod durch Zauberei. Wer nämlich Yams anpflanzt, kann und darf keine Zauberei ausüben. Beim Yamstausch wird ein Yamsempfänger u.a. herausgefordert zu beweisen, dass er in der Zeit vor der Yamsübergabe nicht böse Absichten gegen irgend jemanden gehegt hat. Würde nämlich der vom Empfänger gepflanzte Yams nicht gedeihen, so würde sich dieser nachträglich hinsichtlich eines entsprechenden Vergehens verraten.

Schliesslich ist langer Yams auch notwendig bei Todesfällen vor allem bedeutender Männer, deren Lebenszyklus auf Erden durch Übergabe von langem Yams (neben *yuwa*-Muschelringen) als Ehrung und Totenzahlung (*gamba-yuwa* = Totengeist-Muschelring) abgeschlossen und in Ordnung gebracht wird. Es ist dies ein Lebenszyklus, den überhaupt alle Menschen durchlaufen, und der im Grunde schon bei der Heirat der Eltern eines Betreffenden (oder einer Betreffenden) beginnt, wo die Seite der Frau des Vaters (Mutterseite des/der Betreffenden) eine Brautzahlung erhält, die auf die zukünftig auf die Welt kommenden Kinder (des Betreffenden/der Betreffenden) hinweisen sowie auf deren Rechte innerhalb des sozialen (Dorf-)systems in bezug auf Mutter- und Vaterseite. Beim Tod jedes Menschen wird in einer Totenzahlung noch einmal an diese ursprüngliche Brautzahlung zwischen Vater- und Mutterseite angeknüpft⁴⁵.

Soviel zum ununterbrochenen Zyklus des gegenseitigen Aufeinanderbezogeneins der wichtigsten Lebensbereiche der Abelam und zur Anwendung der Begriffe Symbol, Metapher, Zeichen und Hinweis als Erklärungshilfe bei der Darstellung dieses gegenseitigen Aufeinanderbezogeneins⁴⁶.

Was im vorigen zur Symbolanthropologie gesagt worden ist, soll verstanden werden als eine Umschreibung eines eigenen, vor allem bei der nachträglichen Überarbeitung und Interpretation der im Dorfe gesammelten Informationen gewonnenen Standpunktes und Verständnisses. Zur Hauptsache aber erfolgt die Darstellung des Materials in Form einer ethnographischen Deskription des Dorflebens von Kimbangwa. Die beiden folgenden Kapitel sollen in Geschichte, Verwandtschaftsbeziehungen und Sozialorganisation sowie in Nahrungsanbau, Arbeitskooperation und Zeremonialyamskomplex einführen.

Darauf folgt im fünften Kapitel eine Darstellung und Auswertung verschiedener Fragen zum Thema Boden und im sechsten Kapitel dann ein Blick auf bedeutsame Relationen im Zusammenhang mit auffallenden Grundthemen und -bereichen innerhalb der Dorfkultur – bedeutsame Relationen, auf die ich bei der Beschäftigung mit dem Thema Boden gestossen bin.

Im Anhang finden sich Übersetzungen einiger Mythen, knapper Lebensberichte, Gesänge, Dorfgespräche und Interviews, auf die im deskriptiven Teil der Arbeit verwiesen wird. Durch die Beispiele im Anhang und durch die Zitate von Informanten in allen übrigen Kapiteln soll die in der Einleitung erwähnte Vielfalt an Aussagen der Abelam zu ihrer eigenen Kultur und zum eigenen Leben (Selbstverständnis der Abelam) veranschaulicht werden.

⁴⁵ cf. 3.4.2 (Die Totenzahlung).

⁴⁶ «...culture communicates; the complex interconnectedness of cultural events itself conveys information to those who participate in those events.» (Leach 1976: 2)

3 Geschichte, Verwandtschaftsbeziehungen und Sozialorganisation

3.1 Das Dorf Kimbangwa

Im vorliegenden Kapitel soll das politisch-soziale Leben im Dorf Kimbangwa beleuchtet werden und das, was man als seine «rechtliche» Grundlage bezeichnen könnte. Was ermöglicht den 355 Einwohnern (cf. Tabelle 1, Zensus der Einwohner des Dorfes) dieses Abelam-Dorfes, Konflikte und Spannungen im täglichen Zusammenleben zu lösen? Wie setzt sich das Dorf gegen andere Dörfer der Abelam ab, und wie sieht die soziale Struktur im Innern des Dorfes aus?

Tab.1 Zensus der Einwohner des Dorfes (Stand Januar 1979)

<i>Anwesend im Dorf</i>			
Männer	71		
Frauen	83		
Knaben (bis 16 Jahre)	68		
Mädchen (bis 16 Jahre)	<u>47</u>	269 (76%)	
<i>Abwesend</i>			
Männer	23		
Frauen	17		
Kinder (bis 16 Jahre)	<u>46</u>	<u>86 (24%)</u>	355
<i>Aufenthaltort der Abwesenden</i>			
Bainyik	20	(Nachbardorf)	
Hoskins	11	(New Britain)	
Kevieng	9	(New Ireland)	
Wewak	9	(Küstenstadt East Sepik Province)	
Goroka	8	(Hochland)	
Popondetta	8	(Northern Province)	
Madang	4	(Madang Province)	
Port Moresby	4	(Hauptstadt / Central Province)	
Rabaul	4	(New Britain)	
Lae	4	(Morobe Province)	
Nuku	3	(West Sepik Province)	
Aitape	1	(West Sepik Province)	
Keravagi	1	(Hochland / Chimbu)	
Vanimo	1	(West Sepik Province)	

Kimbangwa gehört zu den den *shamu-kundi*-Dialekt (*shamu* = was; *kundi* = Sprache) sprechenden nördlichen Abelam und liegt nur 2,5 Kilometer südöstlich von Maprik entfernt, in hügeligem Gebiet auf 130–270 Metern Höhe über Meer¹. Von den 18 heute bewohnten Weilern liegen die weitest voneinander entfernten mindesten eine bis eineinhalb Stunden Fussweges auseinander. Einige Weiler der Nachbardörfer Djame und Nyamikum sind somit von den Hauptweilern aus schneller erreichbar als der am weitesten entfernte, ständig bewohnte Buschweiler Selmak.

Schon im engeren Dorfbereich – also im Gebiet der drei Hügelkämme Kaubute-Mrtkwande, Mbutpun-Yuwanyingi und Tarkwo sowie des Hauptdorfflusses Wutpam – findet man zwischen den Weilern ausgedehntes Buschland mit kleinen, oft ausgetrockneten Flüssen und Wasserlöchern und vor allem mit Gärten, Sagopalmen und Kaffeeanpflanzungen. Aber auch im weiter entfernten Buschgebiet bis an die Dorfgrenzen hin werden Gärten angelegt, und wird Sago gewaschen.

Alle Informationen, die dieser Arbeit zu Grunde liegen, stammen aus Kimbangwa; einige Gespräche konnte ich auch mit Männern aus Djame und Bainyik führen, den beiden Dörfern, die geographisch und sprachlich am engsten mit Kimbangwa verbunden sind. Die Informationen können also kaum den Anspruch erheben, für alle Bewohner des nördlichen Abelam-Gebietes repräsentativ zu sein. Wenn auch in allen Dörfern Yamsanbau zentral ist, Sozialstruktur und Initiationen sich gleichen² und ähnliche Mythen vorhanden sind, so ist es doch auch sehr wichtig, dass jedes Dorf seine eigene Stellung und Geschichte hat und diese auch stark betont, und dass jedes Dorf für jeweils andere spezielle Fähigkeiten bekannt ist (zum Beispiel Spezialist für den Anbau von Taro, *mambutap*-Yams oder *wundingil*-Yams ist oder über spezielle Yamssteine verfügt, die ihre Geschichte haben und mit einer je bestimmten Mythe in Zusammenhang gebracht werden). Die Ursprungsmythe der Abelam ist zwar in jedem Dorf die gleiche, doch die spezifische Rekonstruktion des eigenen Weges vom Ursprungsloch weit im Süden bis an den heute bewohnten Ort ist individuell verschieden³. In allen Dörfern findet sich ein starker Einbezug von verstorbenen Ahnen ins tägliche Leben und eine lebendige Erinnerung an die vergangene Kampfzeit. Die einzelnen Kriegsgeschichten gleichen sich, und der Nachvollzug der Erfahrungen und des Lebens der Vorfahren ist sich ähnlich. Doch soll dennoch nicht vergessen werden, dass die Aussagen darüber in der vorliegenden Arbeit von Bewohnern Kimbangwas gemacht wurden, nicht von Abelam anderer Dörfer. Wenn hier also von Abelam die Rede sein wird, sollten immer die Einwohner Kimbangwas vor Augen gehalten werden.

Sehr oft beziehen sich die Abelam Kimbangwas in ihren Aussagen bewusst auf andere Dörfer des Abelamgebietes, betonen Unterschiede oder weisen auf Ähnlichkeiten hin. So gibt es für sie einen markanten Unterschied zwischen Kimbangwa, Djame und Bainyik einerseits und den westlich davon gelegenen Dörfern Nyamikum, Neligum, Maprik, Mambleip, Kuminibus und Apange andererseits (Karte III). Dieser Unterschied wird oft erklärt

¹ Zu den Höhen und Höhendifferenzen der einzelnen Weiler Karte I.

² Für die nördlichen Abelam cf. Kaberry 1940-41, 1941-42, Losche 1978, Scaglion 1976; für die östlichen Abelam cf. Forge; für die Wosera Abelam cf. Gorlin 1973, Lea 1964, Whiteman 1965, 1966.

³ Zur letzten Stufe der Migration der Bevölkerung des Dorfes Neligum schreibt Scaglion zum Beispiel:

«My *Samu-kundi* (Western) Abelam informants generally claimed a western origin for recent ancestral populations. Neligum informants claimed that, «We came from near where Aupik is today.» Aupik is located in the far west of Abelam territory. Thus, Neligum is one of the most easterly «Western» Abelam villages. While I have not questioned *Mamu-kundi* speakers on this subject, *Samu-kundi* informants generally agree that the *Mamu-kundi* speakers were not involved in the secondary migration from west to east described for the *Samu-kundi*.» (1976: 49)

cf. 3.3.1 S. 31/32 Informationen zur Migrationsgeschichte Kimbangwas.

durch Erzählen der Mythe von der heissen und kalten Erde⁴. Es geht bei diesem Unterschied um andere Verhaltensregeln bei der Nahrungsgewinnung und in der Beziehung von Mann und Frau – ein unterscheidendes Merkmal, das ihnen wichtig erscheint. Gleichzeitig kennen sie die Gemeinsamkeiten mit diesen andern Dörfern, die ja doch eine gleiche Sprache reden, im Gegensatz etwa zu den im Norden wohnenden *mbugni* oder Arapesh (Karte IV).

Die von den verschiedenen Abelamdörfern gemachten Unterscheidungen gehen von einer Mikro-Differenzierung aus, die es ihnen erlaubt, ihre jeweilige Eigenheit in der Gegenüberstellung mit andern Dörfern auf vielfältige Art auszudrücken. Neben Gemeinsamkeiten mehrerer Dörfer in der Einteilung und Einschätzung anderer Dorfgemeinschaften finden sich überall auch viele jeweils nur für ein einzelnes Dorf charakteristische Beurteilungen der andern.

Die Unterscheidung kulturell und sprachlich zusammengehöriger Abelam-Untergruppen durch Ethnologen⁵ orientiert sich zwar auch an solchen Mikro-Kriterien, ist aber eher auf das Zusammenfassen einer grösseren Anzahl von Einheiten unter einem gemeinsamen Nenner ausgerichtet. Scaglione, der detailliert auf die sich nicht ganz deckenden Angaben von Ethnologen über Untergruppen der Abelam eingeht, sieht doch diesbezüglich einen Konsens, dass die Abelam sich in drei Untergruppen aufteilen lassen; in die nördlichen Abelam⁶, in die östlichen Abelam⁷ und in die Wosera Abelam⁸.

3.2 Aufteilung der Abelam in Untergruppen

Wie schon Kaberry⁹ geschrieben hat, betonen auch die Einwohner von Kimbangwa, dass Abelam (ausgesprochen Ambelam) oder Ambelamin der Name sei, den ihnen die *mbugni* (Arapesh) geben. Einige Informanten meinten, sie würden sich selber auch so nennen. Auffallend ist dagegen, dass die Abelam von Kimbangwa tatsächlich diesen Namen als Eigenbezeichnung nie gebrauchen.

Ein junger Mann, Delis, betonte, der Name Abelam sei ihnen von den Weissen gegeben worden. Die meisten Abelam in Kimbangwa sind sich einig, dass es innerhalb ihrer Gruppe, also den Abelam, folgende Untergruppen gibt: die *mamu-kundi* in den Dörfern Malmba, Kalabu, Waignakum, Kwimbu, Suambukum, Naramko und Yenigo; die *kamu-kundi* in Wora, Nəmakum und von dort aus weiter nach Süden (cf. Karte III) und die *shamu-kundi* in Kimbangwa.

Sowohl Kaberry wie auch Scaglione erwähnen Kimbangwa als eines von 25 Dörfern der *shamu-kundi* sprechenden Abelam:

«Kalabu refers to itself and five other villages (Waignakum, Malmba, Mogatugum, Yanuku and Naramko) as Mamu-Kundi, mamu meaning «what,» and kundi, «words» or «mouth.» Approximately to the west and north-west is another dialect called Shamu-Kundi, sham being a variant

⁴ cf. 3.2 S. 27/28.

⁵ cf. ausführliche Zusammenstellung der Untergruppen der Abelam durch verschiedene Forscher bei Scaglione 1976: 40–53.

⁶ cf. Anm. 4 Einleitung

⁷ «...(Kaberry's South-eastern or *Yameikundi*, Forge's Eastern Abelam, and Lea's East Abelam or Wingei Abelam);...» (Scaglione 1976: 44)

⁸ «...(Kaberry's Southern or *Kamu-kundi*, Forge's South-western Abelam, and Lea's Wosera Abelam). There are certain transitional groups adjacent to the Wosera Abelam concerning whom there is no clear consensus. They are generally considered to be Abelam, but are not classified within any of the major Abelam subgroups.» (Scaglione 1976: 44)

⁹ Kaberry 1940/41: 234.

of mamu. It is spoken by Djame, Kumbangwa, Bainyik, Nemarkum, Maprik, Kuminibis, Milak, Waigum, Nyamigum, Nyeligum, Mambelip, Abange, Kuleligum, Aupik, Kweligum and Nyerigum.» (Kaberry 1940/41: 234)

und

«...*Shamu-Kundi* (Djame, Kumbangwa, Bainyik, Nemarkum, Maprik, Kumunibus, Milak, Waigum, Nyamigum, Nyeligum, Mambelip, Abange, Kuleligum, Aupik, Kweligum, and Nyerigum villages)...» (Scaglione 1976: 43)

Aber nicht alle von Kaberry und Scaglione erwähnten 25 Dörfer werden von den Bewohnern Kimbangwas dieser Gruppe zugerechnet. Vielmehr unterscheiden sie die Gruppe *shamu-kundi* in zwei dem Dialekt nach unterschiedene Gruppen: die *ba-kundi* (Dörfer Nyamikum, Balogwil, Neligum, Kuminibus, Maprik, Mambelip, Sarekum, Apange, Aupik und Gweligum) und die *shamu-kundi* in den Dörfern Kimbangwa, Djame und Bainyik. *ba-kundi* soll nach den Bewohnern Kimbangwas das ursprüngliche *shamu-kundi* sein, das *shamu-kundi* von Kimbangwa ein etwas «verdrehtes» *ba-kundi*, das sich schon dem *mamu-kundi* beispielsweise des benachbarten Dorfes Kalabu annähert. Nach in Kimbangwa erhaltener Auskunft wird *mbugni* (= Arapesh) oder *mimi* in der Gegend von Kaboibis, Yengoru und Loenem gesprochen. Die Bewohner von Ulupu sprechen *mbugni* und *mamu-kundi*. Die Ulupu-Sprache heisst *yembe* und soll eine schnellere Sprache als *shamu-kundi* sein – *shamu-kundi*-Sprecher verstehen *yembe*¹⁰-Sprecher jedoch.

yambo-kundi oder *guro-kundi* wird laut Aussagen aus Kimbangwa von den *magro*¹¹ gesprochen. Informanten zählten zu dieser Gruppe Dörfer wie Yondjonge, Dumbit, Witupe, Kworo und Sagasi; das Gebiet erstreckt sich von diesen Dörfern aus südlich bis nach Angoram am Sepik (Karte III).

Diese Darstellung der Bewohner Kimbangwas vereinfacht stark die komplizierte, vielfältige Aufsplitterung in Sprachen und Dialekte im südlich an die Abelam angrenzenden Gebiet. Zwischen die Abelam und die Iatmul am Sepik schiebt sich nämlich noch die Gruppe der Sawos ein, die ebenfalls zur umfassenderen Gruppe der Ndu-Sprachfamilie gehören¹². Die fünf oben erwähnten Dörfer, die nach den Bewohnern Kimbangwas schon die *guro*-Sprache sprechen sollen, gehören noch in den Sprachbereich der Abelam. Erst südlich von Kiniambu beginnt das Sprachgebiet der Sawos¹³.

Für die Abelam Kimbangwas sind *shamu-*, *ba-*, *mamu-* und *kamu-kundi* die vier Hauptnamen innerhalb der Abelamsprache. Untereinander bezeichnen sich diese vier Sprachgruppen selbst wiederum sehr unterschiedlich.

Die *kamu-kundi* benennen die *shamu-kundi* mit dem Namen *mbugni* – also eigentlich dem Namen der nördlichen Nachbarn der *shamu-kundi* (den Arapesh). Diese bewusste Praktik, eine Gruppe von Dörfern mit demjenigen Namen zu bezeichnen, der eigentlich nicht ihr zukommt, sondern einer ihr benachbarten Gruppe, die in derselben Richtung noch weiter von der benennenden Gruppe entfernt wohnt, kommt häufig vor. Auf gleiche Weise bezeichnen die *shamu-kundi* die *kamu-kundi* mit den eigentlich noch weiter südlich gelegenen Abelam zukommenden Namen *magro* und *tuma*¹⁴.

¹⁰ *yembe* soll nein heissen in der Sprache der *kukum*-Leute. Die *magro*-Leute sagen für nein *yambe* (cf. *yambo-kundi*). Zur weiteren Bedeutung von *kukum* und *magro*, die sich nicht deckt mit der hier wiedergegebenen Aussage, siehe weiter unten in diesem Kapitel. Zudem Karte III.

¹¹ Kaberry erwähnt, dass in Kalabu mit Makəro-kundi (Magro?) die Iatmul gemeint sind:

«Northern Abelam refer to the Iatmul as Makəro-kundi (riverspeech) and say they do not understand it.» (1971: 37)

¹² Zur Ndu-Sprachfamilie gehören Abelam, Iatmul, Sawos und Boiken (cf. Laycock 1968: 45/46).

¹³ cf. Schindlbeck 1980: 5 (Karte) und Staalsen 1975: 8–10 (5 Sawos-Dialekte).

¹⁴ «The Plains villages are spoken of collectively as Toma;...» (Kaberry 1940/41: 241)

Dieser letztgenannte Name steht für eine der drei Abelamuntergruppen *tuma*, *mandji* und *kukum*. Es ist dies eine weitere von den Abelam (nicht nur Kimbangwas) gemachte Unterteilung, die sich aber nicht auf sprachliche, sondern auf kulturelle Unterschiede bezieht, sich aber mehr oder weniger doch mit der Unterteilung nach sprachlichen Unterschieden deckt. Die Abelam Kimbangwas zählen zu den *mandji* die Dörfer Nyamikum, Neligum, Mambleip, Balogwil und Maprik; zu den *kukum* die Dörfer Kalabu, Yenigo, Kimbangwa, und von diesen nördlich gelegenen Dörfern aus alle Dörfer südlich bis und mit Waignakum; zu den *tuma* Wora, Djiginambu, Tiendekum, Gambakum und Mikau. *mandji* deckt sich somit mit den *bakundi*-Abelam, *kukum* mit den *mamu*- und *shamu-kundi*-Abelam und *tuma* mit den *kamu-kundi*-Abelam.

Eine ähnliche Unterscheidung, neben andern, wird auch für Gesänge (*ngware*) gemacht. *ngware*, die ihren Ursprung im Wosera-Gebiet hatten, also bei den *kamu-kundi*, werden *tumanguare* genannt; *ngware* der *ba*- und *shamu-kundi* werden *mandjinguare* genannt und *ngware* aus dem Gebiet zwischen Kalabu, Yenigo und Waignakum *kurgren-gware*.

Die Bezeichnung *mandji* für eine Gruppe von Gesängen umfasst die beiden Gebiete der *ba*- und *shamu-kundi*. Nun nennen aber normalerweise die *shamu-kundi* von Kimbangwa alle *ba-kundi mandji*¹⁵ und werden ihrerseits von diesen *mandji kukum* genannt, ein Name, der sonst für die weiter gegen Osten in der Gegend von Yengoru wohnenden Abelam gebraucht wird.

Der Fluss Wutpam bildet die Grenze zwischen *shamu-kundi* oder *kukum* und *ba-kundi* oder *mandji*. (*mandji* ist daneben gleichzeitig auch noch der Name eines Dorfes der *ba-kundi*, nämlich von Maprik 2 (Karte II)).

In welchen Zusammenhängen und mit welcher Bedeutung solche von den Abelam gemachten Unterscheidungen wie *mandji* gegenüber *kukum*, *ba-kundi* gegenüber *shamu-kundi* und *mbugni* gegenüber *magro* verwendet werden, soll durch die folgenden Beispiele illustriert werden.

Erstes Beispiel:

In einer Diskussion um einen Ehestreit waren in Kimbangwa auch Angehörige der betroffenen Ehefrau aus dem Nachbardorf Nyamikum anwesend. Im Verlauf des Gespräches, in dem man bestrebt war, zwischen dem streitenden Ehemann und seiner Ehefrau auszugleichen, betonten Bewohner der beiden benachbarten Dörfer – sicher bis zu einem bestimmten Grad auch zum Einrenken und Beschwichtigen – den Unterschied gewisser Sitten zwischen ihren beiden Dörfern. Die Bewohner des Dorfes Nyamikum als *mandji*-Dorf wurden den Bewohnern Kimbangwas, einem *kukum*-Dorf, vergleichend gegenübergestellt. Es wurde diskutiert, wie bei beiden die Zusammenarbeit im Nahrungsreich zwischen Männern und Frauen unterschiedlich organisiert sei. Die Vertreter der *mandji* betonten, wie sie es gewohnt seien, dass Männer und Frauen auch bei unscheinbaren Arbeiten sich gegenseitig helfen. Wenn alle zusammenarbeiten und sich Mühe geben, wird das Essen in den Gärten gut gedeihen können. Sie mahnten die *kukum* von Kimbangwa, gut zu ihren Frauen zu sein und ihnen bei der Arbeit zu helfen. Ein Vertreter der *kukum* dagegen bestätigte, dass man in seiner Gruppe Yams nach Geschlecht getrennt zu pflanzen pflege; hier die Arbeit für den Mann, dort die Arbeit für die Frau. Bei den *mandji* sei das allerdings anders. Wenn eine *mandji*-Frau heirate, erhalte sie von Vater und Mutter Yams, ebenso auch ein *mandji*-Mann. Diesen Yams pflanzen und essen dann Mann und Frau gemeinsam – in den Gärten werden keine gesonderten Blöcke für Männer und Frauen abgetrennt. Ein anderer *mandji*-Mann bestätigte, dass er oft in Kimbangwa beobachtet habe, dass hier die Zusammenarbeit zwischen Mann und Frau anders sei. Die *mandji*

¹⁵ Nach Kabery gilt vom Dorf Kalabu aus:

«...the western Shamu-Kundi are known as Mandja.» (1940/41: 241)

würden sich schon darauf vorbereiten, einem Kind einen Block im Yamsgarten bereitzuhalten, wenn es noch im Bauch der Mutter sei. Ein heranwachsender junger Mensch bepflanze schon eigenhändig sein Stück Land im Garten der Eltern. Bei der Heirat dann legen Mann und Frau ihre Mitgift an Yamsknollen zusammen.

Ein älterer *kukum*-Mann aus Kimbangwa unterstrich im Gespräch, dass in seinem Dorf nur die älteren Männer Essen anpflanzen und verteilen: alle Jüngeren, alle Kinder dagegen seien zu faul, selber zu arbeiten oder mitzuhelfen und würden überhaupt ungern arbeiten. Die älteren Männer dagegen seien fähig, Yams an alle zu verteilen. Ein jüngerer Mann aus Kimbangwa bestätigte den Gästen aus Nyamikum, dass in deren Dorf die Jungen beim Pflanzen mithelfen, in seinem eigenen Dorf dagegen nicht. Hier würden sie sich täglich für sich selbst vergnügen und im Busch herumstreichen.

Wenn es in diesen Reden auch nicht darum ging, objektiv unterschiedliche Sitten festzuhalten, sondern vielmehr die in der Defensive stehenden *kukum* versuchten, sich in einem individuellen Fall von Eheproblemen zwischen einem ihrer Männer und einer *mandji*-Frau zu entschuldigen – unter Hinweis darauf, dass sie eben vieles anders und sogar weniger gut zu tun pflegten als ihre Nachbarn von Nyamikum, und indem sie sich dabei wohl zur Entschuldigung im Vergleich auch mit Absicht schlechter machten, als sie sich wirklich einschätzten – so sieht man doch, dass es offensichtlich Unterschiede geben muss zwischen Dörfern, die westlich des Flusses Wutpam (Karten I/II) liegen und Dörfern, die östlich davon liegen.

Zweites Beispiel:

Der Fluss Wutpam dient übrigens den Bewohnern Kimbangwas auch als Grenze; die Bewohner von Dörfern diesseits des Flusses, also von Djame, Kimbangwa und Bainyik werden gesamthaft als *yelenya* (*nya*; Sonne) bezeichnet, d.h. als Leute der Gegend, in der die Sonne aufgeht; die Bewohner jenseits des Wutpam aber als *agrinya*, Leute der Gegend, in der die Sonne untergeht.

In einer Diskussion, die sich um einen *manamgup* (magischen Spruch) von Sonne und Mond entspann, erklärte ein Informant:

«Damals (vor langer Zeit) gab es bei uns noch keinen *wundjimbu*-Yams. Bei uns gab es zuerst nur den *mambutap*-Yams. *wundjimbu* gab es nur bei den *ba-kundi*; *wundjimbu*- und *yama*-Yams.» (Saigapa)

So wurde ein für die Einwohner Kimbangwas wichtiger Unterschied zwischen den beiden Gruppen *ba*- und *shamu-kundi* hervorgehoben. Die wesentliche Mythe von der kalten und von der warmen Erde¹⁶, die auf den Unterschied von *ba*- und *shamu-kundi* und die durch den Fluss Wutpam gebildete Grenze zwischen den beiden eingeht, heisst:

«Die Frauen, die wir *manui* (Paradiesvögel) nennen, wohnten ursprünglich einzeln an unterschiedlichsten Orten, in unterschiedlichsten Dörfern. Einmal versammelten sich alle in der Gegend von Waignakum – diese Versammlung nannten sie *manindjo*. Alle redeten zusammen und entzündeten dabei Bambus (als Fackeln). Nachdem sie den Bambus entzündet hatten, machten sich alle auf den Weg. Nachdem sie Bainyik verlassen hatten, gingen sie hinauf und versammelten sich in Kalabu – immer noch brannte das Feuer. Es brannte also noch, und sie versammelten sich in Kalabu. Dann kamen sie hinunter in die Gegend von Djame und versammelten sich dort. An allen Orten machten sie *manindjo*; einen Ort, an dem sie sich versammelten. In Waignakum gab es *manindjo*, in Kalabu, in Djame. Dieses Feuer brannte immer noch, als sie in die Gegend des Oberlaufes des Flusses Wutpam kamen. Nun sprachen sie wieder zusammen und fragten sich: werden wir dieses Feuer immer bei uns haben? Das fragte sich eine Paradiesvogelfrau. Alle antworteten ihr: nein, wir werden das Feuer aussterben lassen. So sprachen sie, dann erhoben sie sich und löschten das Feuer aus und überquerten dabei den Fluss Wutpam. Sie über-

¹⁶ Erzähler Saigapa, Clan Lanekum/Sayke. (cf. Hinweis in 8.4.1 Ehestreit S. 313).

querten den Fluss und wanderten nun im Dunkeln weiter. Sie liessen Nyamikum hinter sich, Neligum, Kuminibus, Mambleip. Sie verliessen Mambleip, kamen nach Mambleip 2, blieben kurze Zeit dort und kamen dann zu den *mbugni* nach Yuam-Ningalem. Dort gab es einen abgestorbenen *kwilla*-Baum (*Vitex confossus*; «garamut»), auf dem sich die Paradiesvogelfrauen niederliessen. Sie setzten sich auf diesen *kwilla*-Baum. So haben sie es gemacht, und nun tun wir Menschen es ihnen gleich.

Wir Bewohner von Waignakum, Yenigo, Naramko, Malmba, Kimbangwa, Bainyik, Kalabu, Djame tun es den Paradiesvogelfrauen gleich, indem wir uns sehr in Acht nehmen und vor vielen Dingen schützen. Als junge Männer dürfen wir uns nicht benehmen, wie es uns passt, oder dürfen wir nicht essen, was immer wir wollen oder uns mit Frauen einlassen, sonst können wir (später) nicht heiraten, sondern werden ledig bleiben. Dieser (unser) Boden hat Feuer, ist heiss.

Die *manui*-Frauen gingen auf ihrem Weg hier hinunter, du siehst dort auf der andern Seite des Flusses die Dörfer Nyamikum, Neligum, Kuminibus und Mambleip – die Frauen dort sagen jemandem, der an der «grile»-Krankheit¹⁷ leidet, nicht, du bist ein schlechter Mann, du bist ein «pukpuk» (Krokodil), ich kann dich nicht heiraten. Nein, im Gegenteil, die Frau selber kann noch so schön sein, sie wird sich trotzdem auch mit einem «pukpuk»-Mann zusammentun. Sehr gute und schöne Frauen dort geben sich mit irgendwelchen unwichtigen Männern ab – mit Männern, die weder eine gute Nase noch ein gutes Gesicht haben noch sonst viel wert sind. Diese Sitte kennen die Leute jenseits des Flusses Wutpam bis zum Dorf Yuam-Ningalem (der Arapesh) hinauf. Wir aber auf dieser Seite des Wutpam befolgen unsere eigenen Sitten.

So haben wir einen Bodenvurm, der klein ist, viel zu kurz. Wir nennen diesen Erdwurm *gwambə*. Der *gwambə* der andern Seite (jenseits des Wutpam) dagegen ist lang. Dieser Bodenvurm hilft ihnen und hilft uns für das Gedeihen der Nahrung in den Gärten. Wenn wir uns nicht unsern strengen Vorschriften gemäss verhalten, sondern uns daneben benehmen, zur Zeit des Yamspflanzens, dann hört das dieser Wurm, er wird wegrennen, und das Essen wird nicht gedeihen im Boden. Wenn ich mit meiner Frau zusammen bin oder auf Liebeleien mit andern Frauen eingehe, dann hat dieser *gwambə*-Wurm sein Ohr an der Tür. Angenommen ich schlafe mit einer Frau während des Yamspflanzens, dann hört und riecht er das und rennt weg – dann wird das Essen nicht gedeihen. Dies die Geschichte des Bodens.

Wir nennen unseren Boden heiss, heiss wie Feuer (*yaa*). Ihren Boden, den jenseits des Wutpam, nennen wir kalten Boden (*gumbis kəpma*). Das ist unsere Geschichte seit je, seit unseren frühesten Vorfahren. Soviel.»

Drittes Beispiel:

Die Unterscheidung zwischen *mbugni* und *magro* wurde in einem Yams-Streitgespräch während einer Yamszeremonie zwischen einem Mann aus Kimbangwa und einem Mann aus Bainyik, der von Partnern aus Kimbangwa zur Herausforderung einen *mambutap*-Yams erhalten hatte, ausgespielt. Die Stelle des Gespräches lautet folgendermassen:

Saigapa (Kimbangwa): In deinem Dorf musst du mit Dreck bedeckt leben, geht es dir schlecht, und so bist du hierhergekommen, um mit uns zu reden, und wir reden zusammen.

Bira (Bainyik):
(Gesang)
ngwal(Geistwesen) *Wulnəmbia*,
du bist ein *mbugni*-Mann,
du bist ein *mandji*-Mann,
du bist, und der *wundingil*-Yams ist mit dir,
und der *mambutap*-Yams ist mit dir,
ich aber bin ein Mann der *magro*,
ich esse Fleisch mit Blut,
ich mache Liebe mit menstruierenden Frauen,
und der *wundingil* rennt weg vor mir,

¹⁷ Leider konnte ich während meines Aufenthalts im Dorf bei keiner Durchführung einer Initiation zugegen sein. (Es wurde keine durchgeführt.) So stammen die Informationen über Initiation einzig aus Gesprächen.

Saigapa:
Bira:

und der *mambtap* rennt weg vor mir (...)
(zu Saigapa) Vater, ich kann deine Rede nicht gut verstehen.
Wir sind alle *magro*.

Ich bin ein *magro*. Du bist ein *mbugni*. In deinem Dorf steht das Haus für menstruierende Frauen am Rande von bewohntem Gebiet, und der *mbabmutagwa*-Stein¹⁸ steht weit weg vom Menstruationshaus, und deshalb bist du fähig, etwas Wirksames zu tun, das gute Folgen haben wird¹⁹. Alle meine Unternehmungen werden von Frauen in Frage gestellt und zerstört. Die Frauen schützen sich nicht der Sitte gemäss, sie zerstören uns Männer. Du verbietest der Frau, sich dir zu nähern, du schläfst allein; dann pflanzest du Yams, und er gedeiht gut. Ich dagegen verhalte mich wie ein *magro*-Mann. Wenn wir abends ein grosses Feuer machen, dann werde ich mich auf einer Seite hinsetzen, meine Frau sich auf der andern²⁰. So halten wir es in Bainyik, ihr solltet mit uns nicht zuviel zu reden versuchen. Ein schlechter Hund bin ich, in der Asche des Feuers²¹ schlafe ich, und nun seid ihr gekommen, habt mich angefasst, die Asche auf meiner Haut entfernt und mir einen Yams gegeben. Ich bin ein *magro*; warum habt ihr das getan?

Im Grunde gehört Bainyik nicht zu den *magro* oder *kamu-kundi*. Aber in diesem Fall, wie schon bei der Unterscheidung zwischen *ba-kundi* und *shamu-kundi*, wird im Yamsgespräch in uneigentlicher oder verschlüsselter Rede der Standpunkt von einer Gruppe eingenommen, die die Sitte kennt, dass Mann und Frau gegenseitig kaum Tabus einzuhalten haben, die dafür aber auch keinen so langen Zeremonialyams zu pflanzen vermögen wie die nördlichen Abelam. Der Mann aus Bainyik verkleinert seine Fähigkeiten vor den Herausforderern im Yamskampf und macht sich unscheinbar und unfähig – im Grunde genommen pflanzt er aber Yams, und unternimmt er alles, um die Herausforderer im Yamszweikampf überflügeln zu können.

Nachbarn, die weiter weg siedeln und sich stärker als der Sprechende selbst von den Bewohnern des Gebietes oder Dorfes unterscheiden, mit denen er sich gerade misst, dienen als Massstab zum Vergleich.

Der Vergleich mit den südlicheren Nachbarn soll zum Schein verdeutlichen, dass man sich nicht mit Kimbangwa, dem nördlichen Nachbarn, zu messen vermag. Tatsächlich gehört ja Bainyik nicht der Gruppe der südlicher gelegenen *magro* an – wenn auch die Bewohner Kimbangwas in kritischer Auseinandersetzung mit dem Benehmen Bainyiks oft betonen, dass Bainyik daran sei, mehr und mehr die Sitten der *magro* (gemeint: die schlechten Sitten) zu übernehmen.

Im vorliegenden, erwähnten Fall ist wichtig, dass für Einwohner Kimbangwas die *magro* keine Herausforderung im Yamswettbewerb bedeuten können, da ihre Sitten so anders sind, dass ein kämpferischer Vergleich gar nicht möglich ist. Mit dem Dorf Bainyik dagegen ist ein Wettstreit möglich, wenn auch hier der Vertreter aus Bainyik sich im Vergleich und in der Zurechnung zu den *magro* bedeutend harmloser gibt, als er es in Wirklichkeit ist.

¹⁸ Der *mbabmutagwa*-Stein ist ein mit besonderer Kraft geladener Stein, der für Yamsanbau und Krankenheilung wichtig ist, und der nicht mit den schädlichen Kräften von Frauen in Berührung kommen darf. Er steht auf dem *ame*, dem Dorfplatz vor dem Männerhaus.

¹⁹ Gemeint ist, wirksam und erfolgreich langen Yams anpflanzen zu können.

²⁰ Sie leben also auch während der Pflanzzeit zusammen, statt voneinander fern zu bleiben, wie es die ungeschriebenen Gesetze des Yamsanbaus von den Abelam Kimbangwas verlangen (c.f. 4.3.2.4).

²¹ «Ein schlechter Hund sein», «in der Asche des Feuers schlafen» sind *andjekundi*-Ausdrücke, Ausdrücke, die eine versteckte Bedeutung beinhalten. Hier bedeuten die Ausdrücke; kein richtiger Mann sein, sondern ein unfähiger, armer Kerl sein.

3.3 Siedlungsgeschichte und Siedlungsart

3.3.1 Mythe vom Ursprung und Siedlungsgeschichte

Auf die Ursprungsmythe, die erzählt, wie die Urvorfahren einst von ihrer Behausung unter der Erde durch ein Loch hinaufgestiegen sind auf die Erde, wird in verschiedenen Situationen Bezug genommen. So erwähnte man mir im Zusammenhang mit der Hauptnahrung Yams immer wieder, dass ursprünglich alle Menschen nur wilden Taro (*miamba*) zu essen hatten, eine Nahrung, die im Magen kratzt und schmerzt.

Wenn die Rede auf die Bewohner am Fluss Sepik im Süden des Gebietes der Abelam kam, wurde berichtet, dass ja eigentlich auch die Abelam ursprünglich von dort unten gekommen seien, dass das mythische Ursprungsloch aller Menschen weit südlich Richtung Sepik, im Wosera-Gebiet, gelegen sei.

Ein Informant meinte einmal, nachdem ein Mann vom Sepik das Dorf besucht hatte, um einen Kranken zu heilen zu versuchen:

«Alles, aber auch wirklich alles ist ursprünglich vom Sepik gekommen. Die Bewohner des Sepik wissen viel, wir selber nur wenig. Alles kam einst von ihnen: Gesänge, Schnitzereien, das Denken. Nur (unsere) Sprache, (unser) Körperschmuck und (unser) Aussehen hat sich gewandelt. Die Sepikbewohner sind grossgewachsene Menschen. Alle Gesänge und Geschichten kamen von ihnen (zu uns). Die Einwohner des Wosera-Gebietes stammen vom Sepik ab, und wir selber stammen von Wosera ab.» (Saigapa)

Die Mythe vom Ursprung oder vom wilden Taro war neben der Erzählung von der ersten Besiedlung des heutigen Dorfgebietes von Kimbangwa, der Erzählung von Ngəlōnge und Mato, die meist erzählte Geschichte²².

Es scheint einen fließenden Übergang zu geben von mythischen Erzählungen zu Erzählungen, in denen mythische Elemente und Anklänge an historische Begebenheiten der vergangenen Siedlungsgeschichte, der vergangenen Zeit der Kämpfe und Vertreibungen und Siedlungswechsel²³ gemischt sind. Wichtig ist, dass einige Männer in Kimbangwa sehr interessiert waren, die Abläufe ihres einst zurückgelegten Weges und ihrer Geschichte in einen chronologischen Zusammenhang zu bringen und einzelne mythische und andere Erzählungen deshalb so kombinierten, dass dabei Brücken geschlagen wurden zwischen einzelnen mythischen Erzähleinheiten und zwischen einzelnen zusammenhängend auftauchenden Aussagen zur Siedlungsgeschichte. Neueren Datums scheint die Bemühung, neben der Entstehung und Verteilung der Bewohner auf dem heutigen Abelam-

²² *ngwalepanakundi* («tumbuna stori»; Erzählung der Ahnen) werden alle tradierten Erzählungen genannt. Darunter fallen auch die Mythen, die manchmal speziell *walesakitagwa* oder *walesaki* genannt werden; *Walesakitagwa* (*wale* = Geistwesen; *saki* = hinstellen, dass es ist; *tagwa* = Frau) oder *Anikitagwa* ist neben *Walesakindu* (*ndu* = Mann) oder *Kokumbale* eine Schöpfer- oder Urgottheit, die den Menschen Feuer und Nahrung gebracht hat. Sie soll die Menschen, die Fische, die Vögel und alles erschaffen haben. Der *namandu* Winauru meinte dazu:

«Walesakitagwa hat alles erschaffen. Erst in neuester Zeit haben wir von der christlichen Lehre und vom christlichen Gott gehört. Heute glauben wir, dass der christliche Gott alles erschaffen hat. Früher aber erzählten unsere Väter uns, dass Walesakitagwa alles auf Erden und im Himmel erschaffen hat. Sie hat die Schweine, Hunde und Hühner erschaffen, alles auf der Erde, sie hat alles Wasser weggenommen und es an einem bestimmten Ort zusammenlaufen lassen. Nun ist diese Erde, die wir bewohnen, trocken. Walesakitagwa hat die Menschen erschaffen. Früher waren wir unwissend in bezug auf den christlichen Gott, wir sagten: Walesakitagwa hat alles erschaffen, alles auf der Erde, alles in den Wolken. Sie hat auch Sonne, Mond und Sterne gemacht. Die Geschichten, die davon erzählen, nennen wir *walesakitagwa* oder *walesaki*.»

²³ cf. Mythen 8.1.1–8.1.6.

gebiet auch weiterwegliegende Gebiete des heutigen Staates Papua New Guinea in die gemeinsame Ursprungsgeschichte zu integrieren und schliesslich auch die Europäer oder Weissen²⁴.

Die Mythe vom wilden Taro erzählt, wie die Menschen einst unter der Erde lebten und sich von wildem Taro ernähren mussten, der ihnen schlecht bekam und sie nachts vor Schmerz nicht schlafen liess. Einst kam ein Hund an einen Ort unter der Erde, wo ein abgestorbener Baum umgefallen war. Dort gab es ein Loch, durch das der Hund hinaufsteigen konnte. Da sah er oben auf der Erde Bananen (*serkau* *laapu*) und Kokospalmen (*tapma*). Der Hund frass von diesen Bananen. Dann kehrte er wieder zurück unter den Erdboden, wo alle Schweine und Hunde und Menschen vor Schmerz schrien und sich krümmten. Der Magen des Hundes aber war in Ordnung und schmerzte nicht. Die Menschen fragten sich, was diesen Hund so ruhig schlafen lasse.

Am anderen Tag beobachtete der Herr des Hundes sein Tier genau und entdeckte nun auch den Weg, der nach oben führte. Der Mann folgte dem Hund und nahm heimlich zwei Bananen mit und gab sie unten in der Erde versuchsweise einer sehr alten Frau zu essen. Er glaubte, sie werde daran sterben, doch sie schlief gut. Nun ass auch der Mann von den Bananen. Schliesslich entschlossen sich alle Menschen hinaufzugehen. Die Menschen, die heute auf der Erde leben, kamen damals herauf und verteilten sich über die ganze Erde. Einige von ihnen kamen zum Berg Yambukandja im heutigen Wosera-Gebiet. Dort verteilten sie sich in verschiedene Richtungen; deshalb nennt man diesen Ort Ndumeni (Menschen-verteilen)²⁵. Immer zwei Männer gemeinsam machten sich auf den Weg, siedelten sich an einem Ort an, heirateten Frauen, hatten Kinder und vermehrten sich. So entstanden viele Orte, die wie Geschwister zueinander gehören.

An diesem Punkt hört die Sequenz rein mythischer Erzählung auf, und tauchen erste Elemente von weit zurückliegender Geschichte auf. Nicht alle Informanten waren sich beispielsweise einig, ob es sich bei den je zwei Männern, die von Ndumeni aus sich verteilten hatten, nicht etwa schon um die als Urvorfahren von Kimbangwa namentlich bekannten zwei Ahnen Ngəlōnge und Mato²⁶ handelte, die mit der Geschichte des halb mythischen, halb historischen Ortes Upite-Tarkwo²⁷ verbunden werden, und die die ersten waren, die im heutigen Gebiet von Kimbangwa sich niederliessen, (und die wichtig sind für eine gewisse historisch bedingte Hierarchie unter den Clänen im Dorf). Einige Informanten verneinten strikt, dass die zwei Männer, die von Ndumeni ausgesandt worden waren, etwas mit Ngəlōnge und Mato zu tun hätten, denn der erste wirkliche Siedlungsort der Vorfahren Kimbangwas sei bei Mikau gewesen; später erst hätten die Vorfahren in Upite-Tarkwo gewohnt, von wo aus Ngəlōnge und Mato losgezogen seien.

Als die Menschen ursprünglich aus der Erde herauskamen, kamen die *mbugni* zuerst.

²⁴ cf. Mythe 8.1.3 (Wulnəmbia über die Entstehung von Weissen und Schwarzen).

²⁵ Ndumeni liegt auf dem Gebiet des heutigen Ortes Djama im Wosera-Gebiet der Abelam. Einige Informanten meinten, Ndumeni sei ein Weiler in Djama gewesen wie etwa Mbutpun ein Weiler des heutigen Kimbangwa sei. Zum Vergleich cf. Aufenanger 1972: 285.

²⁶ cf. 8.1.6; nachkonstruierte und zusammengezogene Erzählung des Ursprungs von Kimbangwa. Mythen von Ngəlōnge und Mato zudem 8.1.4 und 8.1.5.

Ngəlōnge taucht übrigens in andern Erzählungen und in Gesängen noch unter zwei andern Namen auf, Yanembange und Kimbange, Kimbange ist manchmal auch als Name für den wichtigsten Yamsstein im Dorf, der ursprünglich nur vom Clan Sarekum, also dem Clan, der von Ngəlōnge gegründet worden war, gehütet wurde.

²⁷ Immer wieder wurde mir gesagt, Upite-Tarkwo sei einst dort gewesen, wo heute Tiendekum und Djiginambu sich befinden. Bevor die Vorfahren der Bewohner Kimbangwas nach Upite-Tarkwo zogen, sollen sie in Mikau gewohnt haben (Karte III). Nachdem Ngəlōnge und Mato Upite-Tarkwo Richtung Kimbangwa verlassen hatten, hätten sie den nachfolgenden Bewohnern, die nicht zu ihren Clänen gehörten, erlaubt, auf ihrem ehemaligen Grund zu siedeln und Essen zu sammeln oder anzupflanzen.

Sie erhielten Sago und Fleisch. Die Wosera-Bewohner erhielten *asakna*-Yams mit Dornen dran. Die Orte Kimbangwa, Kuminibus, Barnga, Waignakum, Suambukum und Tiendekum bekamen Yams und Taro. Damals waren diese Orte Freunde; sie gehörten zusammen.

Zuallererst kamen Bewohner der Orte Someitu und Yosim an der Küste am Meer weit im Norden des *mbugni*-Gebietes aus dem Loch; dann folgten Barnga (von *magnatagwa* = erste Frau oder erstgeborene unter vielen Schwestern), Kimbangwa und die beiden *tiyande* Frauen (d.h. die beiden Frauen desselben Mannes) Tiendekum und Kwarngu, dann folgten die jüngsten Schwestern oder Frauen (*waignatagwa*) Waignakum²⁸ und Kalabu²⁹, und als letzte Frau oder Schwester (*suambutagwa*) kam das Dorf Suambukum (alle Dörfer cf. Karte III).

Die Beziehung dieser Dörfer zueinander wird also wie die von miteinander verwandten Frauen geschildert, die in bestimmten Abstammungsverhältnissen zueinander stehen. Da die Informationen vom Standpunkt Kimbangwas aus gegeben sind, fehlen Angaben über andere Dörfer und deren Beziehungen zueinander. Man kann aber annehmen, dass andere Dörfer ähnliche Erzählungen von spezifischer Zusammengehörigkeit kennen, und dass sich somit ein Bild von verschiedenen Gruppen historisch miteinander verbundener Dörfer im Abelamgebiet ergäbe; ein Bild von Dorfgruppen, die gemeinsame Siedlungsetappen durchlaufen haben, sich dann voneinander getrennt und an verschiedenen Orten weiterentwickelt haben.

Solche Beziehungen zwischen Dörfern spielen heute immer wieder dann eine wichtige Rolle, wenn es gilt, Zwistigkeiten zu schlichten, indem man Gemeinsamkeiten feststellt und verwandtschaftliche Beziehungen auf individueller Ebene oder auf Dorfebene findet – wie weit sie auch zurückliegen mögen.

Es kann sein, dass spätere Feindesdörfer einst in einem engen, friedlichen Verhältnis zueinander gestanden sind, das im Verlauf der weiteren Geschichte durch Entzweigungen und Streitigkeiten sich ins Gegenteil gewandelt hat.

Das Wiedererinnern, dass man einmal zusammengehörte, zeigte sich z.B. in einem Streitgespräch, in dem Vertreter aus Mambleip und Kimbangwa nach möglichen Ursachen der Krankheit einer Frau aus Mambleip, die mit ihrem Mann auf dem Gebiet von Kimbangwa siedelte, suchten. Hatten etwa die Einwohner Kimbangwas etwas gegen diese Frau vorzubringen, bereuten sie es gar, ihr erlaubt zu haben, auf dem Dorfgebiet von Kimbangwa wohnen zu dürfen?

Im Verlauf dieses Gespräches zwischen Vertretern der beiden Dörfer sang ein Mann aus Mambleip eine Strophe eines grösseren Gesanges, die vom Vogel *mange* (schwarzer Kakadu) und vom <Vogel> *tjam* (Wespe – von den Abelam Vogel genannt) handelte; eine Anspielung auf Mambleip (mit *mange* als Dorftotem) und auf Kimbangwa (mit *tjam* als Dorftotem, cf. 3.6.4). Auf diesen Gesang folgte eine Diskussion, die in Erinnerung rief – kaum mehr ein Mann aus Kimbangwa wusste davon – dass Mambleip und Kimbangwa einst gemeinsam vom Ursprungsloch her ihren Weg angetreten hätten, und Mambleip damals also quasi noch ein Teil Kimbangwas war? Als Kimbangwa immer noch schlief, brach Mambleip allein auf und liess Kimbangwa zurück. Weil Kimbangwa am Fusse eines *kimban* Baumes schlief, hiess es fortan Kimbangwa; genauso wie Bainyik Bainyik heisst, weil Bewohner dieses Dorfes einst am Fusse eines *banyip*-Baumes schliefen.

Früher also waren Kimbangwa und Mambleip eine Familie; sie kamen beide zusammen von weiter südlich, von Kwambakum (?). Deshalb sollten sie – so der Erzähler aus Mambleip – auch heute noch zueinander stehen und Streitigkeiten verhindern oder schlichten. Als Abschluss dieses Teils der Diskussion meinte ein Mann aus Kimbangwa:

²⁸ Skalengu (mythisches Wesen; *ngu* = Wasser) hat die *waignatagwa* Waignakum geboren.

²⁹ Buingu (mythisches Wesen) hat die *waignatagwa* Kalabu geboren.

«Es ist gut, dass diese Geschichte erzählt worden ist. Später werden unsere Kinder sich an diese Geschichte erinnern können, und sie werden sie bewahren. Es wäre schlimm, wenn sie vergessen würden, und wenn jemand aus Kimbangwa später behaupten würde, das Dorf Mambleip sei ein Feindesdorf.» (Takokwin)

Die Geschichten über Upite-Tarkwo und die beiden Freunde Ngəlänge und Mato weisen auf eine Folge von Siedlungswechseln wegen Streitigkeiten und auf eine intensive Siedlungsbewegung in nördliche und wieder zurück in südliche Richtung hin. Aus unterschiedlichen und chronologisch nicht explizit verbundenen Erzählungen lässt sich folgende Siedlungsbewegung rekonstruieren.

Wegen Streitereien in Upite-Tarkwo verliessen Ngəlänge und Mato das Dorf und gelangten an den Ort, wo heute der Weiler Mbutpun liegt (Karte II). Bald folgten ihnen zwei andere Männer nach, Ngəlen und Kalkna. Vorher hatten sich möglicherweise hier schon Vorfahren der Bewohner Djames angesiedelt; sie werden oft als Erstbesiedler des Gebietes genannt. Einst gab es einen grossen Streit mit dem Nachbarn Djame. Männer der beiden Dörfer brachten sich gegenseitig um. Darauf rannten alle übrigbleibenden Bewohner von Kimbangwa weg und gingen nach Lepat und Beltagu – Dörfer nördlich vom heutigen Kimbangwa, im Arapesh-Gebiet gelegen. Beltagu soll im Gebiet von Mendamen (Karte III) gelegen haben.

Interessant zu bemerken ist, dass ein Mann aus Djame heute noch zu erzählen weiss – dagegen niemand aus Kimbangwa –, dass damals bei dieser Wanderung nach Norden der wirkliche, alte magische Yamsstein von Kimbangwa (wie auch derjenige von Djame), den die Einheimischen noch von Süden aus dem Wosera-Gebiet mitgetragen hatten, verloren ging, und dass damals ein neuer Yams-Stein³⁰ in Gebrauch genommen wurde. Der alte Stein Kimbangwas sei später wieder ins südliche Wosera-Gebiet gelangt – nach Nindengo (?). Später kamen die Bewohner Kimbangwas auf das heutige Dorfgebiet zurück und bewohnten nun den Hügelkamm von Guarusaki und Walmenga (heute Kaubute und Mrtkwande, cf. Karte II).

Da entstand ein neuer Streit wegen Bananen, und die Bewohner des Gebietes bekämpften sich hart. Bis auf eine alte Frau flohen alle Bewohner Kimbangwas nach Süden, an den Ort Mangemoule. Sie blieben lange dort unten und kamen erst viel später wieder zurück an den früher bewohnten Ort.

Einmal gingen die Männer Nduget und Miambagut³¹ von Mangemoule aus mit ihrem Hund auf die Jagd und vergewaltigten unterwegs Mainegwayn, die am Taropflanzen war. Darauf flohen Mainegwayn und ihr Mann nach Norden und liessen sich bei Bewohnern des Gebietes um den heutigen Buschweiler Selmak auf Boden von Bainyik nieder (Karte II). Später folgten die Verwandten von Upite-Tarkwo³² ihnen nach. Die Einwohner von Kimbangwa siedelten in Selmak und diejenigen von Bainyik im nahe gelegenen Gebiet Lautmu. Wieder später entstand zwischen Bewohnern Bainyiks und Kimbangwas ein Streit anlässlich eines «tambaran»-Festes³³. Wiederum verliessen die Bewohner Kimbangwas ihre alte Siedlung (Selmak) und bildeten eine neue auf dem Hügelkamm von Mbutpun-

³⁰ Nach einer Mythe soll dieser Stein das Kind von Ngwani sein, einer Frau, die mit den ersten Menschen aus der Erde hervorgekommen war.

³¹ Nduget und Miambagut sollen andere Namen für Ngəlen und Kalkna sein, die Ngəlänge und Mato ursprünglich nach Mbutpun gefolgt waren.

³² Mangemoule muss demnach zu Upite-Tarkwo gehört haben, da Mainegwayn und ihr Mann Mangemoule verliessen und später von ihren «dort unten in Upite-Tarkwo» zurückgelassenen Angehörigen eingeholt wurden.

³³ Mit «tambaran»-Fest («tambaran» heisst Geist eines Verstorbenen; ein «tambaran»-Haus ist ein Männerzeremonialhaus) ist in diesem Fall ein Fest aus Anlass einer Initiationszeremonie gemeint.

Yuwanyingi (Karte II). Damals sollten die Bewohner von Malmba diejenigen von Kimbangwa zu sich auf ihr Gebiet aufnehmen. Doch Bainyik bestand darauf, dass Kimbangwa und Bainyik zusammengehörten und deshalb auch nahe beieinander siedeln sollten.

3.3.2 Siedlungsgeschichte innerhalb des Dorfgebietes

Nun siedelten die Vorfahren des Dorfes Kimbangwa in Mbutpun und den angrenzenden Weilern. Einmal fand dort eine Initiationsfeier statt, in deren Verlauf derjenige Mann, der eine «tumbuan»³⁴-Figur (*baba*) darstellte, den steilen Abhang am Rande des Dorfplatzes hinunterfiel und dabei umkam. Darauf zogen die Bewohner aus Trauer von diesem Hügelkamm weg und liessen sich für sehr lange – wie schon viel früher einmal – auf dem gegenüberliegenden Hügel der Weiler Guarusaki, Walmenga und Bute nieder.

Nun siedelten die Einwohner des Dorfes lange Zeit zwischen Bute und Winge auf dem Hügelkamm, auf dem heute nur noch die zwei Weiler Kaubute und Mrtkwande liegen. Damals gingen Einwohner der Weiler Bute, Kaubute, Guarusaki und Walmenga oft nach Bainyik an Initiationsfeste und an andere Feste; die Bewohner Bainyiks ihrerseits kamen nach Kimbangwa. Beide Dörfer fühlten sich eng miteinander verbunden. Bute war der Hauptweiler des Clanes Kwangrukum, Kaubute war von Leuten der Clane Kwangrukum und Apangendu/Glaue bewohnt, Walmenga war Hauptweiler des Clanes Matokum und bewohnt auch von Mitgliedern der Clane Lanekum und Nangikum/Kwas, und Guarusaki war bewohnt von Mitgliedern der Clane Apangendu/Guaru, Apangendu/Glaue und Nangikum/Kwas.

Zuerst scheinen die Weiler Guarusaki und Walmenga besiedelt gewesen zu sein. Sie werden denn auch immer wieder in Gesängen als Hauptweiler der vergangenen Zeit genannt. Bute war zuerst unbewohntes Gebiet; an Stelle dieses Weilers stand ein Bambusdickicht, das später entfernt wurde. Nun entstanden die Weiler Bute, Gambabel und Djambigamu.

Weiter Richtung Süden auf demselben Hügelkamm entstanden die Weiler Gilindja, Ndusaki, Djangung, Ndupagu, Kamako, Gambangwande, Winge, Djössnge, Mrtkwande und Yewigo. Bute und Djambigamu lagen nahe beim *aute* (Schlachtfeld) von Djame, Kalabu und Kimbangwa. Ständig bekämpften Männer aus Djame und Kalabu die Bewohner der Weiler Kimbangwas. Alle hatten Angst vor diesen Angriffen und verliessen die Weiler Bute und Djambigamu und bauten ihre Häuser weiter südlich in Mrtkwande und Yewigo. Die Weiler Kaubute, Walmenga bis hinunter nach Winge und Djössnge wurden ebenfalls ständig angegriffen (von Kalabu), bis die Bewohner auch diese Weiler verliessen und sich wieder im Weiler Mbutpun ansiedelten – der Hügelkamm zwischen Mbutpun und Yuwanyingi, Yuwanyingitama (*tama* = Hügel) genannt, war inzwischen für die Bewohner der Weiler auf dem weiter südöstlich gelegenen Kaubute-Hügel aus pflanztechnischen Gründen, wegen der Nähe zu den bewohnten Weilern und wegen der guten strategischen Lage der ideale Ort für das Anpflanzen von Zeremonialyams geworden. Später kehrten die Bewohner wieder zurück und griffen nun – wegen irgendwelcher Unstimmigkeiten – zusammen mit Verbündeten aus Wagnakum die Bewohner des Dorfes Bainyik an. Das war sehr schwerwiegend, weil bis zu diesem Zeitpunkt Bainyik immer ein Freundesdorf Kimbangwas gewesen war.

Es kam nun zu einem grossen Streit zwischen Kimbangwa und Bainyik. Streitigkeiten wegen Schweinen sollen Anlass zu übler Nachrede geworden sein. Ein Mann aus Kimbangwa verriet darauf einigen Männern aus Bainyik, wo am anderen Tag eine bestimmte Familie aus Kimbangwa Sago zu waschen gedenke. Darauf wurde die ganze Familie von

³⁴ «tumbuan» oder *baba* ist ein Maskenwesen, das zu Beginn eines Initiationszyklus im Dorf auftaucht, Nahrungsmittel einzieht und Frauen und Kinder erschreckt.

Bewohnern Bainyiks umgebracht; nur der Familienvater überlebte. Er brachte in der Folge Ringe nach Maprik, Kalabu und Bainyik, die veranlassen sollten, dass diese drei Dörfer (d.h. einige Familien aus diesen Dörfern) sich an den Verrätern innerhalb Kimbangwas rächen kämen. Männer aus den drei Dörfern griffen nun tatsächlich an. Die Bewohner der angegriffenen Weiler Kimbangwas verliessen alle ihren Wohnort. Einige wenige zogen nach Mbutpun, die meisten aber flüchteten weiter in andere Dörfer – nach Nyamikum oder nach Waignakum.

Verschiedene Informanten erzählten, dass in dieser Zeit die Lepra viele Bewohner der Weiler des Kaubute-Hügels befiel. Sehr viele wurden dahingerafft, wenige nur überlebten. Diese Überlebenden zogen nach Mbutpun. Möglicherweise fällt dieses Ereignis zeitlich mit demjenigen des grossen Streites mit Bainyik zusammen.

Diejenigen Bewohner Kimbangwas, die nach der Brandschatzung von Seiten Kalabus, Mapriks und Bainyiks nach Nyamikum gezogen waren, blieben mindestens zwei Jahre dort. Dieses Ereignis muss zwischen 1915 und 1920 stattgefunden haben³⁵.

Nach Ablauf dieser Zeit führten Männer aus Nyamikum die Emigranten aus Kimbangwa zurück in ihr Heimatdorf. Alte Männer aus Nyamikum zeigten ihnen, wo ihr Boden und ihre Sagogebiete sich früher befunden hatten und lehrten ihnen vieles von dem, was sie in der Zwischenzeit vergessen hatten – so berichteten es mir 1978/79 ältere Männer aus Nyamikum.

Aus dieser Zeit stammen übrigens die Begriffe *nuatagwa* (Mutter) für Nyamikum gegenüber *tagwanyan* (Tochter) für Kimbangwa und seine Bewohner. Männer aus Nyamikum meinten mir gegenüber, die Bewohner Kimbangwas hätten ihr Wissen quasi aus ihrer Hand zurückempfangen. Ganz wahrscheinlich scheint diese Darstellung nicht zu sein: in zwei Jahren kann kaum alles Wissen verloren gehen. Diese extreme Darstellung weist aber deutlich auf eine aussergewöhnliche Situation hin; Kimbangwa ist bei dem genannten Angriff offensichtlich sehr übel mitgespielt worden. Zu einem bestimmten Teil kann diese extreme Darstellung aber auch dadurch erklärt werden, dass sie Nyamikum erlaubt, in dem ständig stattfindenden Kräftermassen zwischen Dörfern seine wichtige historische und aktuelle Bedeutung noch heute stark hervorzuheben. Die extreme Darstellung kann also auch erklärt werden als stark politisch gefärbte Aussage, die den Interessen Nyamikums dienen soll.

Noch vor dem Zweiten Weltkrieg, noch bevor die Europäer erstmals ins Gebiet kamen und mit grosser, unfreiwillig aufgebotener Hilfskraft an einheimischen Arbeitskräften um 1937 Maprik entsumpften, wohnten die meisten Bewohner des Dorfes Kimbangwa in Mbutpun und auf dem Yuwanyingitama.

In der auf die Brandschatzung durch Bainyik, Kalabu und Maprik folgenden Zeit bis zur Ankunft der Europäer fühlten sich die Bewohner auf dem Gebiet Kimbangwas wieder erstarcken. Viele Feinde aus Kalabu, Djame und Maprik wurden von hier aus erfolgreich bekämpft oder selber angegriffen.

Dann kamen seit 1937 Australier ins Gebiet und verboten offiziell die Kämpfe. Nun wagten einige Bewohner, ihre Wohnhäuser in Tarkwo (Karte II) zu bauen. Vorher war die strategisch abgeschirmte Lage der oberen Weiler – auf den oberen Hügelkämmen – lebensnotwendig gewesen. Jetzt aber war es auch möglich, sich in Gebiete vorzuwagen, die strategisch weniger guten Schutz gegen die Feindesdörfer boten.

Zwischen 1937 und den Luftangriffen durch die Japaner zogen viele Familien erneut auch auf den Kaubute-Hügel, von wo sie nach japanischen Bombenabwürfen wiederum flüchteten, hauptsächlich Richtung Kalabu und Bainyik.

³⁵ Der Mann Wulnømbia, der im Jahre 1979 etwa 65jährig war, soll in dieser Zeit ein sehr kleiner Bub gewesen sein.

Mit der Zeit, etwa um 1945–1950, zog ein Mann, Sarembange, hinunter in den Weiler Makuliu und errichtete dort einen medizinischen Hilfsposten für die Dorfbewohner. Nach und nach zogen viele weitere Bewohner der oberen Weiler nach unten ans Flussufer. Sie wollten in näheren Kontakt zur nahen Station Maprik treten; sie fühlten eine neue Zeit angebrochen und wollten neue Möglichkeiten erfassen.

Makuliu wurde der erste der neuen Weiler unten am Fluss Wutpam. Seine Geschichte reicht noch vor die Zeit der Ankunft der Europäer zurück. Schon bevor sich Sarembange in Makuliu niederliessen, hatte einer seiner Vorfahren, Kuakumbel, sich dort niedergelassen. Dieser stammte von seinen Vorfahren her halb aus Maprik und brauchte so kaum Furcht vor Angriffen aus dem nahen Feindesdorf Maprik zu haben; seine Familie, d.h. viele seiner Brüder, lebten ja in Maprik. Noch in der Zeit der Kämpfe war Kuakumbel deshalb hinuntergezogen. Nachdem er gestorben war, verwandelte sich der Weiler wieder in Busch – bis dann eben Sarembange als ärztlicher Helfer dort einen medizinischen Hilfsposten errichtete³⁶.

3.3.3 Geschichte einzelner Weiler

Karte II zeigt alle heutigen und einstigen Weiler des Dorfes. Die Rekonstruktion des jeweiligen Siedlungsgebietes durch die Jahre bis heute ist dort in fünf Phasen angegeben. So ist auf dem Hügel Kaubute-Mrtkwande lange Zeit der Hauptsiedlungsort gelegen; quasi der wirkliche Aufenthaltsort der Vorfahren.

Als zweite, nachfolgende Phase wurde auf dem Hügel Mbutpun-Yuwanyingi gesiedelt. In dieser Zeit gab es wohl noch kaum Busch- oder Aussenweiler. Solche wären ein Angriffspunkt für Feindesdörfer gewesen. Die Weiler konzentrierten sich in strategisch geschützter Lage nahe beieinander.

Dann wurde, in einer dritten Phase, ein erster Vorstoss nach Tarkwo, einem strategisch den Feinden stärker ausgesetzten Weiler, gewagt. Im Gebiet des Weilers Upite-Tarkwo oder Kwandjingwande wurden mit der Zeit noch weitere Weiler besiedelt; Mbalepaku, Digute, Mipil, Apakwimbel, Gambandjo und Aup – dies alles in der Zeit von etwa 1937 bis 1950.

Einzelne Bewohner des Dorfes wagten sich nun in dieser neuen Zeit sogenannter australischer Befriedung (*Pax Australiana*) schon recht mutig in Aussengebiete, wo in traditioneller Zeit nur grosse, berühmte Kämpfer zeitweise aus militärischen Gründen zu wohnen gewagt hatten; in die Gebiete in den Flussniederungen zwischen den bewohnten Hügeln und weit weg von den Hauptsiedlungsorten gegen die Grenzen zu anliegenden Dörfern hin – etwa nach Ulumik, Misiku, Kundarto und nach Niambago (Phasen IV und V). Dann zog man ab 1950 vermehrt an die ungeschützten Stellen der Flussniederung und baute von dort aus temporär Niederlassungen in der Nähe von weitentfernt liegenden Gärten, etwas, was vor 1937 noch sehr viel Wagemut gebraucht hätte und deshalb nur vereinzelt von besonders kühnen und kämpferischen Männern mit nicht wenig diplomatischem Geschick gewagt worden war (Phase V). Es ist erstaunlich zu erfahren, wo überall in heute von Busch überwachsenem Gebiet einst Vorfahren, Grossväter, Väter von Einheimischen oder gar noch lebende Dorfbewohner gewohnt haben – an Orten, denen man es heute nicht mehr ansieht, dass sie nicht immer von dichtem Sekundärwald bedeckt waren.

Hier soll nun – bezogen auf einige Beispiele – von heute noch lebendigen Erinnerungen an die Entstehung, Wiederentstehung (viele Weiler sind von Busch überwuchert worden und später wieder neuentstanden) oder das Ende einiger Weiler erzählt werden.

³⁶ Im alten Siedlungsgebiet, also dem Yuwanyingitama und dem Hügel Kaubute-Mrtkwande mitsamt den Buschweilern Kamol und Selmak wohnten 1979 87 Einwohner; im Zwischenweiler Tarkwo lebten 11 Einwohner permanent und in den neueren unteren Weilern (Makuliu bis Mbalepoka) mit den Aussenweilern Kiange und Misiku 171 Leute.

Der letzte Mann, der den Weiler Winge bewohnte, war dorthin gezogen, weil schon seine Vorfahren an dem Ort gewohnt hatten. Er verlor dort seine Frau und begrub auch seinen Adoptivvater in diesem Weiler. Aus Trauer verliess er den Ort, der seither wieder von Busch überwachsen wird und einzig noch ein Esshaus aufweist, in dem ein Bruder dieses Mannes seine Yamsknollen aus nahegelegenen Gärten aufbewahrt. Der letzte Bewohner des Weilers aber lebt heute als etwa 50Jähriger im Nachbardorf Bainyik, in das er mit seiner zweiten Frau gezogen ist.

Ndupagu war ein sehr alter Weiler: keiner erinnert sich heute mehr, wer sich dort zuerst niedergelassen hatte. Man erinnert sich nur, dass dieser Weiler in früheren Zeiten der Hauptweiler des Clanes Lanekum war.

Der weit von den Hauptweilern wegliegende Buschweiler Selmak wurde zuerst von den Vätern von zwei heute zwischen 35 und 50 Jahre zählenden Männern bewohnt (nachdem dort ganz zu Beginn der Besiedlung des Gebietes schon Vorfahren Kimbangwas gewohnt hatten). Der 35jährige Mann beispielsweise wurde im Weiler Selmak geboren – das war nach Ankunft der Europäer in Maprik, etwa im Jahre 1944. Der Vater des älteren Mannes verliess den Yuwanyingitama, weil viele seiner Kinder dort den Tod gefunden hatten. Der Vater des jüngeren Mannes war im Weiler Mbutpun im Zweiten Weltkrieg von einem japanischen Bombenabwurf betroffen worden und verliess den Weiler mit den übrigen Bewohnern. Selmak war für die beiden Familien (der genannten zwei Brüder) schon vorher der Ort gewesen, an dem sie Nahrung aus den umliegenden Gärten in Esshäusern zu lagern pflegten. Heute lebt dort ständig eine sehr alte Frau, die sich menschenscheu dorthin zurückgezogen hat, und eine Familie mit vielen Kindern. Der Familienvater geht in Bainyik einer Geldarbeit nach und hat von diesem Weiler aus einen kürzeren Weg zur Arbeit als von sonstwo. Sein ältester Sohn, etwa 18jährig, hat den Weiler Selmak verlassen und ist zu seinem *wau* (Mutterbruder) in den Weiler Yuwanyingi gezogen. Es gibt in Selmak keine gleichaltrigen Gefährten, und er ist es müde, immer allein zu sein.

Ulumik, nahe bei Selmak gelegen, ist ein anderer Buschweiler, der einst längere Zeit von einer Familie, die in der Nähe viel Gartenland besass, bewohnt wurde.

Der Zweite Weltkrieg mit den Angriffen von Japaner auf Dorfgebiet war für viele ein Grund, sich vom Hügel Yuwanyingitama zurückzuziehen. Wer noch nicht sowieso hinunter gezogen war, der verliess Yuwanyingitama jetzt. Viele erinnerten sich 1979 noch voll Schrecken, wie sie vor den Angriffen nach Tarkwo geflüchtet waren und noch weiter nach Süden, an die Dorfgrenze und über sie hinaus zum Beispiel nach Waignakum. Früher war der Weiler Yuwanyingi weiter nach Süden hin bewohnt. Es wurde immer wieder erzählt, wenn auch niemand es ganz sicher wusste, das dieser Weiler von einem Mann, der als Knabe von Maprik nach Kimbangwa geflohen war und im Feindesdorf Kimbangwa aufgenommen wurde, gegründet worden sei.

Der Buschweiler Kamol war noch zu Zeiten der Kämpfe zwischen Feindesdörfern vom Vater eines heute 60jährigen Mannes errichtet worden. Dieser Vater schaute unten in diesem abseits gelegenen Weiler zu seinen Schweinen, die oben im Hauptweiler Tagwasapu zuviele Probleme verursacht hatten. Gleichzeitig hatte er immer noch ein Wohnhaus oben in Tagwasapu; er scheint zwischen den beiden Weilern hin und hergependelt zu sein, etwas, was auch heute viele Dorfbewohner zu tun pflegen. Viel später zog dann eine andere Familie – etwa um 1965 – ganz nach Kamol. Sie hatte sich von den Bewohnern der Hauptweiler etwas abgesondert und führt nun hier unten ein Leben als Eigenbrötler.

Auch im ehemals nahe gelegenen Buschweiler Mbabumbape, der heute vollständig von Busch überwachsen ist, siedelten Leute teilweise wegen ihrer Schweinehaltung. Dieser Weiler muss ursprünglich etwa zu gleicher Zeit wie Kamol, also viele Jahre vor 1937, errichtet worden sein.

Ein weiterer kleiner Weiler in der Nähe, Gəluambape, wurde kurze Zeit zur besseren Besorgung von Schweinen bewohnt und dann infolge eines Ehedramas ganz verlassen – heute ist dort ein Garten gelegen.

Der frühere Name des heute Tarkwo³⁷ genannten Weilers war Kwandjingwande. *kwardji* (Flughund) ist der Totem-Vogel für das gesamte Dorf Maprik. Früher bekämpften sich Bewohner von Maprik und Kimbangwa offensichtlich oft in diesem Gebiet – *gwande* heisst: sie kamen herauf zum (kämpferischen) Treffen. Ein nahe gelegener Weiler hiess Yeimbungwande, weil sich hier viele Baumkänguruhs (Englisch «wallabies») zu versammeln pflegten – hier war ein guter Jagdgrund für Jäger.

Ebenfalls in der Nähe lag einst der Weiler Mbalepaku, so genannt, weil es hier immer viele wilde Schweine gab. Dieser Weiler wurde von einem heute noch lebenden etwa 65–70jährigen Mann vor etwa drei Jahren endgültig verlassen, nachdem hier zwei seiner Frauen und viele seiner Kinder den Tod gefunden hatten. Der Weiler Digute war erstmals besiedelt worden, nachdem etwa um 1935 herum ein sehr starkes Erdbeben die Leute von den oberen, nahegelegenen Hügelkämmen nach unten vertrieben hatte. Viele von ihnen waren wieder nach oben zurückgekehrt, bevor sie von den japanischen Angriffen im Zweiten Weltkrieg erneut vertrieben wurden.

Von den unten am Fluss Wutpam liegenden Weilern ist, wie schon erwähnt, Makuliu der älteste. Als nächster Weiler wurde Gaikwia («viele Moskitos») besiedelt. Hier mussten zuerst Sagopalmen und Bambus, Anziehungspunkt für viele Moskitos, entfernt werden. Die Bewohner von Makuliu versuchten, Bewohner der oberen Weiler zu überreden, auch nach unten zu ziehen. Langsam zogen einzelne Familien nach und bauten ihre Wohnhäuser in der Nähe von Makuliu – möglichst auf einem Stück eigenen Clanlandes. Das Gesetz, auf eigenem Clanland zu siedeln, war oben selbstverständlich gewesen, in den unteren Weilern wurde es aber oft aus Notwendigkeit durchbrochen; nicht jeder hatte am neuen Siedlungsort eigenes Land und musste sich so bei Freunden oder entfernten Familienangehörigen niederlassen.

Mbalmbrito und Mbalepoka sind sehr junge Weiler³⁸, die zwischen 1960 und 1965 entstanden sein müssen. Auch hier geben die Einwohner als Gründe des Siedlungswechsels an, sie seien hierhergezogen, weil sie hier bessere Möglichkeiten hätten, irgendwie ins «Geldgeschäft» (geldbringende Tätigkeiten) einsteigen zu können. Zudem sei es oben auf dem Hügel schwierig, sich Wasser zu besorgen und sich mit den andern Dorfbewohnern weiter weg in Verbindung zu setzen. Oben sei das Leben überhaupt viel zu mühsam. Mambau, der Name wurde von einer Station irgendwo in Papua New Guinea übernommen, auf der einst ein Bewohner des Dorfes gearbeitet hatte, (der ursprüngliche Name dieses Stückes Land war Mbanduanmingi), entstand früher, etwas nach Errichtung des Weilers Makuliu.

Einem Mann, der um 1950 herum «tultul»³⁹ war, wurde von Mitgliedern eines andern Clanes angeboten, er könne auf ihrem Boden sich ansiedeln, um näher beim Distriktsort Maprik zu wohnen. Damals war das Gebiet von hohen Bäumen und Bambus überwachsen, die in harter Arbeit gefällt werden mussten. Vorübergehend war der Ort dann unbewohnt. Später nahm ein anderer Mann, dem der Clanboden dort gehörte, den Weiler wieder auf und zog mit der Zeit viele junge Leute an, die alle heute noch dort wohnen.

Der Weiler Kapekwa ist erst um 1975 entstanden, nachdem schon etwa 15 Jahre vorher ein Mann dort vorübergehend in der Nähe seiner Kaffeeanpflanzung gewohnt hatte. Sehr lange zurück, so erinnerte man sich, gehörte dieses Gebiet dem Dorf Djame. 1975 baute Aaron dort einen Verkaufsladen und ein Lagerhaus für den zum Verkauf bestimmten

³⁷ Nach dem halb mythischen, halb historischen Ort Upite-Tarkwo so benannt.

³⁸ Dass die Weiler unten am Fluss (Makuliu, Gaikwia, Mambau, Mbalepoka, Mbalmbrito) sehr jung sind, zeigt sich auch darin, dass hier unten kein einziges klassisches Männerhaus (*korambu*) errichtet worden ist, sondern nur offene Männerversammlungshäuser, *pute* genannt. Das hängt auch damit zusammen, dass hier kein traditionelles Siedlungsgebiet der Vorfahren war.

³⁹ «tultul» ist der Helfer der «luluai»: ein «luluai» war in der Zeit australischer Mandatsregierung der von der Regierung ernannte Dorfchef, der mit den Regierungsorganen zusammenzuarbeiten hatte. Der «tultul» war sein Helfer oder Assistent.

Kaffee der Bewohner des Dorfes. In diesem Weiler, in dem auch eine der zwei im Dorf vorhandenen Kaffeemaschinen zum Entfernen der Haut der Kaffeebohnen steht, siedeln heute vor allem junge Leute, die sich etwas vom Einfluss des Dorfes und der Älteren zu entfernen versuchen.

Salpaknien ist ein Weiler, der früher schon einmal bewohnt war, und in den 1979 ein einzelner Mann mit seiner Frau und seinen Kindern ziehen wollte, um endlich wieder auf eigenem Clanboden wohnen zu können. Salpaknien schliesst unmittelbar an den Weiler Mbalepoka an.

Sayke ist wie das bei Tagwasapu gelegene Kamol ein Buschweiler, in dem ein Mann wohnt, der dort zu den Schweinen schaut – aber auch in Makuliu ein Wohnhaus hat, in dem er sich aufhält.

Das Gebiet von Babite gehört einem Clan innerhalb Kimbangwas und wurde der Regierung zur Verfügung gestellt für die Errichtung eines medizinischen Postens für alle umliegenden Dörfer. Wem dieser Boden wirklich gehört, ist eine offene Streitfrage – es herrscht darüber keine Klarheit im Dorf. Letzteres war wahrscheinlich mit ein Grund, dass man das Gebiet der Regierung zur Verfügung stellte.

Die Aussenweiler Niambigo, Kundarto und Alambibmu sind wahrscheinlich schon in den Jahren kurz nach 1950 erstmals bewohnt worden. Es waren Weiler, die aus Arbeitsgründen von einzelnen Bewohnern zeitweise bewohnt wurden, also quasi Zweitwohnsitze waren. Hier wohnte man, weil man nahe Gärten bepflanzte und der Weg in den Hauptwohnhort sehr weit war. Ein Vorfahre eines heute etwa 50jährigen Mannes wohnte lange Zeit ganz in Niambigo. Das muss noch zu Zeiten der Kämpfe zwischen Dörfern gewesen sein. Dieser Mann war ein berühmter Kämpfer. Er siedelte an diesem Aussenposten, weil er darüber wachen wollte, dass Männer aus Maprik nicht plötzlich sich diesen Grund heimlich anzueignen versuchten.

In Masraku soll noch vor dem Zweiten Weltkrieg ein weisser Goldsucher sich niedergelassen haben. Später wurde der Ort zeitweise Wohnsitz einiger Familien aus Kimbangwa. Diese Familien hatten vor, von dort aus irgend ein «Geldgeschäft», sei es Anbau und Verkauf von Kaffee, Reis, Kakao oder sonst etwas zu beginnen.

Nicht weit davon liegt Louleri; heute stehen dort noch Häuser zur Aufbewahrung von Kaffee aus einer nahe gelegenen Kaffeepflanzung. Früher siedelte dort ein Ehepaar, um Schweine fernab von den Hauptweilern, wo sie immer wieder Probleme bereiteten, grosszuziehen.

Im Weiler Kiange⁴⁰ siedelte etwa um 1960 eine Familie aus dem Weiler Tagwasapu; sie wollte von hier aus versuchen, ihren Anteil an der neuen Geldwirtschaft zu bekommen, und zwar durch Verkauf von Malereien und Schnitzereien. Gleichzeitig hatte der Familienvater, Sarekisik, sich eben erst von seiner ersten Frau getrennt und zog sich nun auch aus familiären Gründen mit seinen «Vätern» (seinem leiblichen Vater und dessen Bruder) und seiner zweiten Frau hierher zurück. Als dann sein betagter Vater starb, zog die Familie wieder nach Tagwasapu und Kamol zurück. In Kiange, das weit weg von den Hauptweilern an der Strasse Maprik–Yenigo liegt, gibt es heute ein verfallendes *korambu*-Männerhaus, das nach Auskunft von Einheimischen hauptsächlich errichtet worden sei, um weisse Käufer von Schnitzereien und sonstigem Handwerk anzuziehen. Später zog ein jüngerer Mann hierher und errichtete einen Verkaufsladen. Viele junge Leute aus dem Dorf haben

⁴⁰ Kiange heisst «der Ort, wo man stirbt». Hier soll der leibliche Vater von Sarekisik viele Kinder, die auf dem Weg zur Schule bei diesem Weiler vorbeikamen, mit Zauberei getötet haben. Der Vater von Sarekisik besass rote Farbe, um Schadenzauber zu machen. Er pflegte, in seine Hand zu klatschen, so dass die Kinder jeweils in seine Richtung schauten. Dann warf er ein Kokospalmenblatt mit dieser Farbe, das mit einem Zauberspruch besprochen war, in die Richtung der Kinder; auf diese Art sollen viele den Tod gefunden haben.

heute die Absicht, sich ebenfalls hier an der Strasse ein Haus zu bauen und in den Verkaufshandel einzusteigen.

Schätzungsweise schon vor 1940 wurde der weit entfernt liegende Weiler Misiku errichtet. Die Leute, die sich dort niederliessen, waren es müde, von so weit weg die geerntete Nahrung in die Wohnweiler Gambandjo und Aup zu tragen. Heute wohnen in Misiku drei Ehepaare, die auf diese Weise nahe bei ihrer Kaffeepflanzung und teils auch nahe ihres Arbeitsplatzes in Maprik wohnen, gleichzeitig aber auch fernab von den Hauptweilern mit den ständig gegenwärtigen Problemen und Streitereien, die aus dem Zusammenleben vieler entstehen, und von denen sie sich zurückziehen wollten.

Aus diesen kurzen Hinweisen auf die Besiedlung einzelner Weiler lässt sich auch schon herauslesen, dass die Einwohner des Dorfes kaum je im gleichen Weiler geboren und gestorben sind. Siedlungswechsel findet häufig statt; fast jeder Bewohner des Dorfes hat mehr als einmal im Verlauf seines Lebens seinen Wohnort gewechselt und ist dabei manchmal auch wieder in einen ehemals schon von ihm bewohnten Weiler zurückgekehrt. Die von den Abelam im Zusammenhang mit den oben erwähnten wie auch mit andern Beispielen immer wieder genannten Gründe für individuellen Siedlungswechsel sind Kämpfe⁴¹, Ehe- oder Familiendramen, Tod naher Angehöriger, aber auch der Wunsch, durch eine günstiger gewählte Wohnlage Erleichterung von den äusseren Schwierigkeiten des Lebens, wie Wasserschleppen und Nahrungsherbeitragen aus grosser Distanz, zu finden, oder in jüngerer Zeit auch der Wunsch nach grösserer Nähe zur Hauptverkehrsstrasse und zu Maprik, als Versuch zum Anschluss an Möglichkeiten und Errungenschaften der neuen Zeit. Viele Informanten gaben für ihren Wegzug aus den Weilern des Hügellandes Tarkwo bis Aup an, dass nicht nur Saigapa und Sarembange unten in Makuliu sie hinuntergerufen hätten, sondern dass Weisse ihnen gesagt hätten, sie sollten möglichst nahe am Fluss unten siedeln, sowohl aus hygienischen Gründen wie auch, um besser zu den nahe gelegenen Kaffeepflanzungen schauen zu können.

Daneben gibt es auch weniger oft auftauchende, sondern mehr spezifische Gründe für individuellen Siedlungswechsel, die wir im folgenden kurz nennen wollen.

Zweimal war es ein Mordfall, der im einen Fall die Familie des Opfers zum Wegzug zwang, im andern Fall den Mörder selber.

Einmal verliess ein Mann mit seiner Familie den Weiler Kaubute, weil er während der Wohnzeit dort im Anpflanzen von Zeremonialyams immer Unglück gehabt hatte.

Wiederholt gaben Informanten Bodenknappheit für ihre Söhne als Grund für einen Siedlungswechsel an. Sie zogen in andere Weiler, wo sie schon von Anfang an über mehr eigenes Clanland verfügen konnten und wo genug Land brach lag, das allenfalls durch ihre Nachfolger später bepflanzt werden konnte. Manchmal sind Familien auch in einen Weiler zu Freunden oder anderen Familienangehörigen gezogen, hatten dann aber in diesem Weiler nicht genug eigenes Land, um lange bleiben zu können.

Siedlungswechsel kann auch dadurch begründet sein, dass eine Familie allein in einem Weiler zurückgeblieben ist, sich nun allein fühlt und deshalb in der Nähe anderer Familien in einem andern Weiler Platz sucht oder andere Familien an sich zu ziehen versucht. Ein weiterer Grund für Wohnortswechsel ist die Sorgepflicht der Kinder für ihre Eltern; entweder zieht man zu ihnen oder man holt sie zu sich, falls sie allein und weit weg wohnen und nicht mehr für sich aufkommen können.

Einige Bewohner Kimbangwas gaben an, sie fänden es gut, abwechselungsweise an zwei Orten gleichzeitig wohnen zu können. Daneben stösst man aber hie und da auch auf eine spezifische Bindung an einen bestimmten Ort, was sich äussert in der bewussten Ablehnung eines Ortswechsels oder in dem Bedürfnis, einen solchen rückgängig zu machen. So

⁴¹ Dies war ein wichtiger Punkt für Wohnortswechsel in der Vergangenheit – heute natürlich nicht mehr.

wollte zum Beispiel ein Mann seinen langjährigen Wohnort nicht mehr verlassen: er wolle dort sterben, wo er hingehöre. Oder zwei Männer, die lange Jahre im Nachbardorf Bainyik gewohnt hatten, wollten nun zurück in den Weiler ihrer Vorfahren kommen. Auch Junge gaben manchmal ihre Absicht bekannt, dass sie in den Weiler ihrer Vorfahren zurückkehren wollten, dorthin, wo sie wirklich hingehörten. (Es gibt also auch die gegenteilige Bewegung zum Drang, ans Wasser, in die neuen Weiler, hinunterzuziehen). Wenn grosse Spannungen im eigenen Weiler entstehen, kommt es nicht selten vor, dass einer, der vielleicht einen Vorfahren aus einem anderen Dorf hatte, nun den Wunsch äussert, für immer in jenes andere Dorf (häufigst erwähntes Dorf ist in diesem Fall Bainyik) zu ziehen. In einigen Fällen ist diese Absicht auch vorübergehend wahr gemacht worden.

Das Wissen über ehemals bewohnte Weiler, die heute nicht mehr existieren, über die Lage und die Bewohner einzelner Häuser und über den Ort, wo diese eventuell begraben worden sind, lebt noch bei vielen älteren Bewohnern des Dorfes weiter. Beim Schlendern von Weiler zu Weiler kann man von ihnen erfahren, wo überall einst Häuser gestanden sind, und wer mit welchem Schicksal dort einst wohnte. Auch im Bereich der noch heute bewohnten Weiler können einige Informanten sagen, wer wo einst ein Haus bewohnt hat oder wo begraben worden ist.

Die Namen der Weiler haben übrigens oft eine Bedeutung, die mit einem Charakteristikum des betreffenden Gebietes oder Wohnortes zusammenhängt⁴². Bei jüngeren Weilern ist oft der Name des dortigen Stückes Land auf den neuen Weiler übertragen worden.

3.3.4 Wohnart und Siedlungsart und die Bedeutung der Kokospalme

In jedem Weiler gibt es Häuser mit verschiedenen Funktionen. Meist wohnen Frauen und Männer getrennt – so sollte es zumindest traditionellerweise sein. Man sagt, dass Mann und Frau nach der Geburt ihres ersten Kindes in getrennten Häusern schlafen müssen. Doch inzwischen leben schon viele Männer mit ihren Frauen und Kindern zusammen unter einem Dach.

Es gibt in jedem Weiler Häuser, in denen man schläft und eine Kochstelle hat (*ranga*), Häuser, in denen Essen aufbewahrt wird (*kandinga*), an der Frontseite entweder ganz offene oder schmucklos verschlossene, grosse Männerversammlungshäuser (*pute*), in denen Männer allein zusammenzutreffen pflegen und oft auch übernachten, und schliesslich die grossen, alles überragenden, vorne mit farbig bemalter Giebelwand versehenen Zeremonialhäuser (*korambu*). Oft schlafen Männer auch vor oder im *korambu*. Am Rande der Weiler, leicht schon von Busch verdeckt, stehen eines oder mehrere Menstruationshäuser (*ngalmbuan*) und noch weiter weg kleine Toilettenhäuschen, die man eingeführt hatte, um den Hygieneanforderungen der australischen Verwaltung zu entsprechen (schätzungsweise vor etwa zwanzig Jahren).

Die ursprünglichen Häuser der Abelam sind Erdhäuser. Sie haben eine dreischenkige Vorderfront, die mit Bambus, Zuckerrohrstecken und Sagoblattscheiden geschlossen ist, und in der eine verschliessbare Öffnung zum Hineinklettern angebracht ist – etwa einen halben Meter über dem Boden, so dass keine Schweine ins Hausinnere eindringen können. Ein Giebeldach, das beidseitig die Erde berührt, formt und bedeckt gleichzeitig den Innenraum. Der Giebel des Daches verläuft von der Frontseite nach hinten gegen die Erde zu.

Heute leben immer mehr Einwohner in einer neuartigen Hausform, einem rechteckigen Haus auf Pfählen. Diese Hausform stammt vom Sepik und wird als moderner und deshalb vor allem von jungen Leuten als erwünschter angesehen.

⁴² So heisst etwa Djambingamu «es gibt viele Yams-Vorrathshäuser»; Walmenga «Blätter von Brotfruchtbäumen»; Kaubute «wo man sich zum Kampf versammelt»; Mrtkwande «wo es frischen Wind hat»; Apakwimbel «wo man vor Hunger stirbt»; Gambandjo «wo sich alle Totengeister versammeln»; Winge «wo viel Steppengras ist»; Selmak «viele kleine Frösche» und Ndupaku «wo viele Menschen versammelt sind».

Scaglione schreibt, dass die Abelam des Dorfes Neligum nicht zwischen grossen und kleinen Weilern unterscheiden, sondern alle Weiler gleichermassen *ngayé* nennen (1976: 67).

In Kimbangwa wird unterschieden zwischen Weilern mit für das Dorf wesentlicher Geschichte und neu dem Busch abgerungenen Weilern. Es gibt einerseits Weiler, die die Hauptwohnorte der Vorfahren der verschiedenen Clane waren. So war Bute Hauptweiler der Clane Sarekum und Apangendu; Mrtkwande von Sarekum, Apangendu und Kwangrukum; Kaubute und Yewigo von Sarekum und Apangendu; Walmenga von Matokum, Nangikum und Mbugnipate und Mbutpun von Sarekum und Matokum⁴³. Solche Hauptweiler hatten früher immer ein *korambu*-Zeremonialhaus und einen Hauptversammlungsplatz *ame*, wo wichtige Versammlungen, Zeremonien, Singfeste und Yamswettstreitigkeiten stattfanden. Man nennt einen solchen Hauptweiler *apange* (Knochen-Weiler), *təp-mange* Kokospalmen-Weiler), *nəmange* (grosser Weiler), *ngwalnge* (Ahnen-Weiler) oder gar *ngwalapange* (Knochenweiler der Vorfahren). Der Name *apange* weist auf die Macht und Stärke der Menschen in einem solchen Weiler hin: in verschlüsselter Rede (*andjekundi*) wurde oft während Yamswettstreitgesprächen gesagt, man wolle ausprobieren, wieviel «die Knochen noch hergeben können». Das bedeutet, dass man während der Yamspflanzzeit möglichst in altehrwürdigen Weilern, in denen schon viele Vorfahren gelebt haben, wohnen will, um im Yamsanbau erfolgreich zu sein. In dieser Zeit kehren die Zeremonialyampflanzer denn auch in die *apange* zurück.

təp-mange weist auf die Kokospalmen hin, die immer die Wohnorte der Menschen säumen:

«Sieht man von weitem keine Kokospalmen, denkt man nicht an Häuser und Menschen.» (Wangingen)

Diesen Hauptsiedlungen stehen die vorübergehenden oder mit der Zeit permanent bewohnten kleineren Siedlungen (*wolkamange*) gegenüber. Sie liegen mitten im Busch nahe bei Gärten (Gartenweiler = *yauinge*; Buschweiler = *apatenge*). Oft wechseln Bewohner zwischen *apange* und *yauinge* hin und her. Heute wohnen in den ursprünglichen *nəmange/apange* Weilern weniger Menschen als in den jüngeren *yauinge* Weilern⁴⁴.

Langsam werden sich im Bewusstsein der Einwohner wohl die heutigen grösseren, wichtigeren Buschweiler in *təp-mange* und *apange* genannte Weiler verwandeln. Doch noch dient der Unterschied an geschichtlicher Tiefe und im vielzähligen Vorhandensein der so lebensnotwendigen Ahnen zwischen diesen beiden Weilerarten zur Kennzeichnung eines fundamentalen Unterschiedes an möglichen Verhaltensweisen der Dorfbewohner. So wird z.B. einem Mann, der die grösste Zeit des Jahres allein und ohne seine Frau in einem weit entferntliegenden Buschweiler verbringt, nachgesagt, er sei wild geworden wie eine Wildsau. Er sei für immer in den Busch gegangen, kümmere sich nicht mehr um die wichtigen Dorfangelegenheiten, die einzig im Hauptweiler besprochen und gelöst werden können.

«In den Busch gehen» hat aber noch eine andere Bedeutung, die eng mit dem Hauptstolz und Hauptpolitikum des Mannes, dem Anbau von Zeremonialyams zu tun hat: dem Betreffenden wird nachgesagt, sich nicht mehr um den Zeremonialyams zu kümmern, sondern nur noch an Frauen zu denken, mit ihnen schlafen zu wollen und zu vergessen, was den Mann vor den Frauen auszeichnet.

⁴³ Die hier erwähnten sechs Clane weisen auf den ursprünglicheren Bestand an Clanen vor der Aufsplitterung von Apangendu in drei Familien, von Matokum in zwei und von Mbugnipate in zwei Familien hin (cf. Clanstammbaum Abbildung 4). Die zwei neueren Clane Lanekum und Apangendu/Guaru hatten schon auf dem Hügelkamm von Kaubute ihren zentralen Dorfplatz (*ame*); Apangendu/Guaru in Winge und Lanekum in Kamako und Djangunge.

⁴⁴ cf. Karte II: Weiler in den Zonen I-III sind hauptsächlich *nəmange* (98 Einwohner), Weiler in den Zonen IV-V sind *yauinge* (171 Einwohner).

Wenn man jemanden in seinem Ehrgefühl treffen möchte und ihm zeigen will, dass er seinen Pflichten nicht genügend nachgekommen ist, droht man ihm, dass sein Wohnweiler bald von allen verlassen und wieder zu Busch werden würde. Man sagt ihm damit, dass er selber vergessen werden wird, indem sein Wohnsitz der Geschichtslosigkeit anheimfallen und den Nachfahren unbekannt bleiben wird.

Man kann verallgemeinernd sagen, dass der Ausdruck <im Busch wohnen> Flucht und Abtrennung von der dörflichen sozialen Gemeinschaft bedeutet. <Im Kokospalmenweiler wohnen> dagegen heisst, mit der Gemeinschaft der Lebenden wie der Verstorbenen – also auch mit einem Herkommen – verbunden zu sein.

Abschliessend sollen noch einige Äusserungen von Informanten zu den Begriffen Haupt- und Buschweiler erwähnt werden.

Frauen bezeichnen die Nahrungsaufbewahrung in Buschweilern als deren Hauptcharakteristikum. Schon Vorfahren hätten in Buschweilern ab und zu Nahrung gelagert.

Makuliu wurde von allen als Buschweiler bezeichnet, in den <erst gestern> Menschen gezogen seien. Ein junges Mädchen meinte, es lebten in Makuliu nur wenige Leute, deshalb sei er ein kleiner Weiler; oben in den Hauptweilern lebten mehr Leute, darum nenne man sie *námange*, grosse Weiler⁴⁵.

«Alles was es dort gibt, haben unsere Ahnen geschaffen. Wir nennen diese Weiler *apange*. Dort wurden unsere Vorfahren geboren und haben ihre Kinder grossgezogen. Diese ihrerseits haben Familien gegründet. Wenn damals jemand in den Garten zur Arbeit ging, sagte er (bei der Rückkehr aus dem Garten), er kehre jetzt zurück in den Kokospalmenweiler. Unsere Väter sagten so, und wir Kinder haben es mitbekommen.» (Agre: Frau)

«Früher sagte man Kokospalmenweiler. Damals pflanzte man in den Wohnweilern auf den Hügeln alles an. Im Busch pflanzte man keine Kokos- oder Betelpalmen an. Erst heute ist das anders.» (Lima: Frau)

Bedeutung der Kokospalme und der Kokosnuss

Sehr wenige der befragten Frauen⁴⁶ betonten, dass die Kokospalme (und die Kokosnuss) für die Abelam etwas sehr Wichtiges sei:

«Die Kokospalme erzählt uns die Geschichte der Menschen.» (Mare: Frau)

Eine einzige, etwa 45jährige Frau berichtete, warum ihrer Meinung nach die Kokosnuss etwas so Besonderes sei:

«Früher gab es keine Kokospalmen. Dann starb ein Mann, man schnitt seinen Kopf ab und pflanzte ihn in die Erde. Daraus entstand eine Kokospalme. Alle hatten Angst, von ihren Früchten zu essen. Alle wollten nicht sterben. Eine alte Frau versuchte davon und schlief (danach) friedlich. Nun versuchten alle andern ein wenig und fanden heraus, wie gut Kokosnüsse sind.»⁴⁷ (Siwa)

Vor allem die jüngeren Frauen und Mädchen wussten offensichtlich nichts von dieser mythischen Bedeutung der Kokosnuss.

Die Männer dagegen erklärten den Begriff *təpmange* primär mit Hinweisen auf die

⁴⁵ Das ist ein rein subjektiver Erklärungsversuch, der mit den Tatsachen nicht übereinstimmt. Die Bezeichnung kleiner oder grosser Weiler hat in der heutigen Situation nichts mit der Anzahl Einwohner zu tun (cf. Anm. 44).

⁴⁶ 23 Frauen und 32 Männer wurden systematisch zu unterschiedlichsten Fragen betreffend den Boden interviewt; cf. 5.2 und Anhang 8.5.1/8.5.2.

⁴⁷ cf. Mythe von der Entstehung der Kokosnuss 8.1.7.

An diese Mythe scheint sich die Informantin zu erinnern – wenn auch unausgesprochen. Einige Männer, die die Bedeutung der Kokosnuss erklärten, bezogen sich explizit auf diese Mythe.

Bedeutung der Kokosnuss⁴⁸ innerhalb des sozialen und politischen Bereichs menschlichen Zusammenlebens: die Kokosnuss taucht auf beim Zeremonialyampflanzen, beim Schlichten von Streitigkeiten, bei der Heirat, beim Übertragen von Macht und Wissen, bei Dorfversammlungen, bei «singsing»-Festen⁴⁹ und bei Initiationen. All diese Fakten sind den Frauen nicht unbekannt, wenn sie ihnen auch bei den Interviewfragen nicht zuvorderst auf der Zunge lagen.

Immer wenn Menschen versammelt sind, werden Betel, Tabak und Kokosnüsse verteilt. Das Essen kommt erst danach. Gibt man keine Nüsse oder Tabak, so heisst das, dass man etwas gegen die Gäste hat. Gibt man aber von diesen Genussmitteln, dann fühlen sich alle zufrieden.

Primär die Männer Kimbangwas betonen, dass *təpmange* eine grosse Bedeutung für die Gesamtheit der Bewohner des Dorfes habe, die in Analogie zu diesem Begriff *təpmandu*, Kokospalmenmenschen, genannt werden:

«Der umfassende Name für uns alle, Männer wie Frauen, das Dorf selber, ist *təpmandu* und *təpmange*. *təpma* (Kokosnuss) ist auch wichtig für Initiationen, Geheimwissen und erfolgreiches Ernten. Steine und *ngwalndu*-Geister helfen uns Menschen. Und auch Kokosnüsse. Die Kokosnuss erinnert uns an Wichtiges.» (Michael)

Wird in verschlüsselter Rede von *təpma* und *madja* (Betel) gesprochen, so bezieht sich das auf die Gesamtheit der Einwohner des Dorfes.

Im *təpmange*-Weiler geht die Erinnerung an die Ahnen und an verschiedene Geistwesen nie verloren. In den Hauptweilern wird für den Ruhm des Dorfes gearbeitet; hier geschieht alles, was den Namen des Dorfes gross machen kann ausserhalb der eigenen Dorfgrenzen. Die meisten Männer betonten, dass man im *təpmange* wohnen müsse, wenn man erfolgreich Zeremonialyams pflanzen wolle – denn in solchen Weilern haben die Ahnen während langen Jahren selber Yams gepflanzt, Schweine grosgezogen, Mythen erzählt, wegen Todesfällen lange Versammlungen abgehalten und Auseinandersetzungen mit Vertretern anderer Dörfer geführt. Nicht nur haben hier die Vorfahren viel durchlebt; noch heute besteht etwas von ihrem Können und ihrer Macht (*wutina*) weiter. «Die Ahnen hören mit», sagen die Abelam. Zwar gelingt es auch Männern, die im *yauinge*-Weiler wohnen, erfolgreiche Yampflanzer zu sein, obschon dort die Ahnen nicht mithören und eher Groll gegen die Betreffenden empfinden, da diese den altangestammten Wohnsitz verlassen haben. Diesen Widerspruch erklären die Bewohner Kimbangwas so, dass diese Männer sich zur Zeit des Anpflanzens oft in Weilern der Ahnen aufzuhalten pflegen und mit alten und grossen Männern über Yams und anderes diskutieren, also indirekt mit einem *təpmange* in Verbindung stehen.

Kokosnüsse spielen für die Beziehung von Männern zu ihren Ahnen, die selber erfolgreiche Yampflanzer waren, eine wichtige Rolle. Im Yamsgarten trinken die versammelten älteren Yampflanzer die Milch von Kokosnüssen, damit der Yams richtig fett und prall werde – die Kokosnuss selber ist als äusserst fetthaltige Nahrung jenachdem geschätzt oder verpönt. Zudem einigt dieses gemeinsame Trinken im Garten die Männer und kann so von den Ahnen, die «auf ihrer Seite» (der andern Seite)⁵⁰ zum Mithelfen aufgefordert werden, als

⁴⁸ *təpma* heisst sowohl die Kokospalme (manchmal auch *təpmami* = Kokosbaum, genannt) als auch die harte Kokosnuss, deren Fruchtfleisch in verschiedene Nahrung geraspelt wird. «kulau» heisst die junge Kokosnuss (mit ganz wenig, noch weichem Fruchtfleisch), die man trinkt.

⁴⁹ Feste mit Gesang und Tanz zu unterschiedlichstem Anlass, die jeweils eine ganze Nacht, von Sonnenaufgang bis Sonnenaufgang, dauern, werden auf Pidgin gesamthaft «singsing» genannt.

⁵⁰ Die verstorbenen Ahnen auf der andern Seite werden mit einigen weiteren Geistwesen *kəpmandu* (Erd-Wesen) genannt. Die Hauptwesen am Himmel, Sonne und Mond, heissen *miindu* (*mii* = Himmel).

überzeugende Aufforderung verstanden werden, zum Gedeihen des langen Yams das ihre beizutragen.

Der Auftakt der Pflanzsaison wird durch eine spezielle Zeremonie beim *mbabmutagwa* (Mond-Frau)-Stein auf dem *ame* gegeben. Hier versammeln sich die zukünftigen Zeremonialyampflanzer aus verschiedenen Dörfern und bitten gemeinsam um eine erfolgreiche Ernte. Früher wurden Sonne, Mond, *wale*- und *ngwalindu*-Geistwesen und verstorbene, wichtige Ahnen angerufen. Heute taucht auch der Name des christlichen Gottes auf. Im Zentrum neben dem Stein steht eine geöffnete Kokosnuss, in deren Flüssigkeit wohlriechende Blätter (*sipmu*) gelegt werden. Man diskutiert über Yams, und jeder Anwesende bläst die Blätter und die Flüssigkeit an. Am Schluss nimmt jeder ein Blatt mit nach Hause und verwendet es später in seinem eigenen Yamsgarten.

Die Kokospalme wird von Männern und Frauen auch verstanden als «die Geschichte des Dorfgebietes oder des Bodens». Wenn nämlich zum Beispiel ein grosser Streit geschlichtet werden kann, wird anschliessend eine spriessende Kokosnuss gepflanzt. Die daraus entstehende Palme soll den Frieden bekräftigen und besiegeln helfen⁵¹. Später soll es keinen neuen Streit mehr geben zwischen den Betroffenen. Die Nachfahren sollen in Frieden leben können. Manchmal erhält eine solche Palme gar einen Namen. Sie wird so zum Erkennungszeichen und zum Mahnmal ehemaligen Streites.

«Die Kokospalme zwingt den Menschen oder hilft ihm, sich friedlich und ruhig an einem Ort niederzulassen.» (Saigapa)

In der früheren Kampfzeit, so erzählte man mir, wurden kämpferische Auseinandersetzungen ebenfalls mit der Übergabe einer Kokosnuss beendet. Man tauschte ein oder mehrere Schweine, Muschelringe und eine spriessende Kokosnuss (*sugustapma*) aus. Die daraus erwachsende Palme sollte für später die Geschichte dieses speziellen Kampfes bewahren. Da Kokospalmen etwa 120 Jahre alt werden können, können sie während sehr langer Zeit als Erinnerungszeichen dienen. Auch beim Zeremonialyamswettstreit zwischen Dörfern wurde dem herausgeforderten Dorf neben dem langen Yams und Schweinefleisch oft eine spriessende Kokosnuss mitübergeben. Die später wachsende Palme sollte in diesem Fall die «Geschichte dieses langen Yams erzählen», sollte an diesen im Wettstreit als Herausforderung übergebenen langen Yams erinnern.

Wenn eine Frau verheiratet wurde, überreichte die Familie des Mannes ihrer Familie die Muschelringe des Brautpreises (cf. 3.4.2) mit einer spriessenden Kokosnuss zusammen, die darauf gepflanzt wurde und später die Geschichte dieser Ehe «erzählen» sollte. Kokosnussfleisch ist schliesslich ein wesentliches Nahrungsmittel für Initianden in der Seklusionszeit. Dank dieser Nahrung werden die Initianden dick, stark und scheinbar grösser als in normalen Zeiten, und ihre Haut erhält einen schönen, samtigen Glanz – dies allerdings nur, wenn die Initianden sich auch sonst an alle strengen Vorschriften halten. Während den «singsing»-Festen einzelner Initiationsstufen tanzt der entsprechende *mbandu* (so nennen sich gegenseitig Söhne und Töchter eines Bruders und einer Schwester – also Kreuzvettern und -basen) im Rücken jedes Initianden und beleuchtet ihm den Platz mit einer brennenden Bambusfackel. Nachher muss der Initiand seinem *mbandu* diesen Dienst vergelten, indem er ihm Yams, einen Muschelring und eine spriessende Kokosnuss übergibt. Diese letztere muss der *mbandu* pflanzen. Tut er es nicht, bleibt sein neu initiiertes *mbandu* ohne Namen und Ruhm, was sehr schlecht wäre. Diese Idee, dass besondere, von andern erbrachte und ihnen wieder entgegengebrachte Anstrengungen den Namen von bestimmten Menschen oder Dörfern hervorheben sollen, ist übrigens ein Charakteristikum im Leben der Abelam.

⁵¹ Echt ist dies Zeichen der Kokosnuss allerdings erst, wenn auch Friedensblätter des *yauai* (*Erythrina indica*)- und *kwali*-Busches als Tabumal gepflanzt werden.

3.3.5 Weiler und ihre Bewohner

Die Zahl der sich in den Weilern Aufhaltenden (cf. Tabelle 2) variiert immer wieder – von Woche zu Woche, von Monat zu Monat. Viele Jugendliche, Mädchen und Knaben, übernachten oder wohnen dort, wo es ihnen gerade am besten gefällt, und sie Freunde oder nahe Verwandte haben. Viele Erwachsene halten sich manchmal ganze Wochen lang in einem Zweitweiler weiter weg von ihrem Hauptsiedlungsort auf, einem Zweitweiler, in dessen Nähe sie Gärten bearbeiten. Wohnortwechsel finden oft zu Beginn der Zeremonialyams-pflanzzeit statt; dann wohnen manche Pflanze von Zeremonialyams in einem andern Weiler als ihre Frauen und Kinder. Dies hängt mit den strengen Ess- und Sexualtabus

Tab.2 Bewohner nach Weiler und Anteil an Clanzugehörigkeit*

Juwanyingi	8	(8 Apangendu / Guaru)
Tauletagwa	13	(13 Kwangrukum / Kwandji)
Tagwasapu	21	(21 Sarekum / Wora)
Mbutpun	13	(11 Sarekum / Wora; 2 Kwangrukum / Kwandji)
Kaubute	25	(25 Apangendu / Glaue)
Mrtkwande	4	(3 Mbugnipate / Kwas; 1 Apangendu / Glaue)
Selmak	8	(7 Kwangrukum / Kwandji; 1 Sarekum / Wora)
Kamol	3	(3 Sarekum / Wora)
Tarkwo	11	(4 Mbugnipate / Kambəkwa; 2 Mbugnipate / Kwas; 1 Matokum / Wama; 1 Matokum / Wama-Ngwaui; 1 Apangendu / Guaru; 1 Kwangrukum / Kwandji; 1 Nangikum / Kwas)
Makuliu	34	(19 Matokum / Wama-Ngwaui; 4 Lanekum / Sayke; 4 Matokum / Wama; 2 Mbugnipate / Kwas; 2 Kwangrukum / Kwandji; 2 Apangendu / Glaue; 1 Nangikum / Kwas)
Kəpekwa	3	(2 Apangendu / Glaue; 1 Mbugnipate / Kwas)
Mambau	31	(8 Mbugnipate / Kwas; 7 Kwangrukum / Kwandji; 5 Apangendu / Glaue; 4 Apangendu / Kwas; 4 Lanekum / Sayke; 3 Nangikum / Kwas)
Gaikwia	21	(10 Matokum / Wama-Ngwaui; 7 Apangendu / Glaue; 4 Mbugnipate / Kwas)
Mbalmbrito	16	(8 Apangendu / Glaue; 4 Mbugnipate / Kwas; 3 Apangendu / Guaru; 1 Nangikum / Kwas)
Mbalepoka	37	(13 Apangendu / Glaue; 13 Apangendu / Guaru; 4 Mbugnipate / Kwas; 3 Kwangrukum / Kwandji; 3 Lanekum / Sayke; 1 Matokum / Wama-Ngwaui)
Selenga	12	(6 Kwangrukum / Kwandji; 6 Nangikum / Kwas)
Misiku	5	(5 Lanekum / Sayke)
Kiange	4	(4 Kwangrukum / Kwandji)
	<u>269</u>	

* Bei der Clanstofflegung wurde hier, im Gegensatz zur ausführlicheren Tabelle 5 der Clanzugehörigkeit, nur der von den Betroffenen aus an erster Stelle kommende Clan zur Festlegung der Clanzugehörigkeit der einzelnen Weilerbewohner in Betracht gezogen. Es wird hier nicht unterschieden, ob Zugehörigkeit via den Vater, die Mutter, den Mutterbruder oder die Frau gerechnet wird. Es muss beachtet werden, dass es sich bei den angegebenen Clanen keineswegs nur um den Clan des Vaters handelt.

zusammen, die sie in dieser Zeit zu beachten haben. Früher wurde, wie bereits erwähnt, die im Grunde vorgeschriebene dauernde Trennung des Wohnraumes von Mann, Frau und Kindern strenger eingehalten. Heute wohnen vor allem in den jüngeren Weilern, die keinen speziellen Aufenthaltsraum (Kulthaus) für Männer mehr aufweisen, letztere häufig mit Frau und Kindern zusammen. Deshalb müssen während der Pflanzzeit Männer, die *wapi-Yams* pflanzen, ihren Alltagsweiler verlassen und in einen Weiler ziehen, der klar ein Zentrum für Zeremonialyamsanbau aufweist, also ein *korambu-* oder *pute-*Haus. Ein Weiler, der heute daran ist, eine Art Zeremonialweiler zu werden, ist Tarkwo. Hier siedeln denn prozentual auch mehrheitlich Männer.

In den älteren Weilern⁵² verhält es sich meist so, dass hauptsächlich Mitglieder eines Clanes dort siedeln. In den neueren, unten gelegenen Weilern dagegen findet sich eine stärkere Durchmischung von Bewohnern, die verschiedenen Clanen angehören. Dabei gehört aber der Boden, auf dem gesiedelt wird, oft einheitlich einem einzigen Clan (cf. Karte I).

3.4 Verwandtschaftliches Beziehungsnetz

3.4.1 Verwandtschaftliche Bezeichnungen und Gruppierungen

In diesem Kapitel soll das Netz von verwandtschaftlichen Beziehungen untersucht werden, das alle Individuen im Dorf aneinander bindet. Jeder Einwohner des Dorfes – Mann, Frau oder Kind⁵³ – kennt für alle andern jeweils spezifische Verwandtschaftstermini. Es gibt keinen Bewohner des Dorfes, für den in Beziehung zu allen andern keiner der gängigen Verwandtschaftstermini gültig wäre. Im alltäglichen Gespräch, bei Anrede und Suchrufen, nennt meistens jeder den persönlichen Eigennamen des betreffenden andern. Ebenso häufig wie Eigennamen hört man aber auch die Begriffe *nəmandu* (Frauen nennen ihre älteren Schwestern und deren Ehemänner so; Männer ihre älteren Brüder und deren Ehefrauen) und *waigna* (Frauen nennen ihre jüngeren Schwestern und deren Ehemänner so; Männer ihre jüngeren Brüder und deren Ehefrauen). *nəmandu/waigna* ist oft auch die abgekürzte Form für *nəmandu yapa/waigna yapa* (älterer oder jüngerer Vater) und für *nəmandu nua/waigna nua* (ältere oder jüngere Mutter): für die Zuhörenden ist der Kontext meist klar, und deswegen fällt kaum einem die richtige Zuordnung des so Bezeichneten zur Elterngeneration oder zur Generation des Sprechenden selber schwer.

Verwandtschaftstermini kommen immer dann häufig ins Gespräch, wenn über Drittpersonen und deren Beziehungen untereinander gesprochen wird, wenn man jemanden hinweisen will auf seine verwandtschaftliche Beziehung zu andern, wenn Pflichten und Rechte bei der Suche von Konfliktlösungen diskutiert werden. In Erzählungen aus dem Alltag werden die erwähnten Personen zur Verdeutlichung ihres Platzes im Netz sozialer Pflichten oft mit ihrem Verwandtschaftsgrad bezeichnet, also etwa *wuna mbandu* (mein Kreuzcousin oder meine Kreuzcousine; der Sohn oder die Tochter meines Mutterbruders oder meiner Vaterschwester), *wuna mamu* (mein Grossvater oder meine Grossmutter mütterlicherseits) oder *wuna nande* (mein Tochtermann; mein Schwiegersohn). Es gibt in

⁵² Juwanyingi, Tauletagwa, Tagwasapu, Mbutpun, Kaubute und Mrtkwande, aber auch die Buschweiler Selmak, Kamol, Kiange und Misiku.

⁵³ Kinder erwerben den Überblick über ihr verwandtschaftliches Beziehungsnetz im Verlauf ihrer Sozialisation. Bei den Iatmul zum Beispiel können Kinder mit 12 Jahren ziemlich alle andern mit entsprechenden Verwandtschaftstermini benennen (Weiss 1981: 59).

diesem System keine Meidungsvorschriften, die verbieten, die Verwandtschaftsbezeichnung eines bestimmten andern zu äussern⁵⁴.

Wenn man jemanden hänseln will, wenn man sexuelle Anspielungen verschlüsselt äussern möchte, benützt man oft absichtlich eine falsche Verwandtschaftsbezeichnung in der Anrede eines andern. Der so Angesprochene weiss dann je nach benütztem Ausdruck und eigener Beziehung zum Sprechenden sofort, was jener ihm sagen wollte.

Die Verwandtschaftsbezeichnungen sehen vom Mann her gesehen etwas anders aus als von der Frau her (cf. Tabellen 3a/3b). Für die Benennung eines andern ist zudem auch wichtig, welcher Generation er angehört, ob man über weibliche oder männliche Zwischenglieder mit ihm verbunden ist, und ob der Bezug durch Heirat gegeben ist oder durch direkte Abstammung. Geschwister und Parellelcousins und -cousinen werden gleich genannt, Kreuzcousins und -cousinen werden anders benannt⁵⁵.

Alle Brüder des Vaters werden Vater und alle Schwestern der Mutter werden Mutter genannt⁵⁶, und zwar in beiden Fällen sowohl die leiblichen wie die klassifikatorischen⁵⁷. Gleichgeschlechtliche Geschwister werden entweder Jüngere (*waigna*) oder Ältere (*nəmandu*) genannt; ein Ehemann folgt seiner Frau in der Benennung ihrer Schwestern und nennt diese ebenfalls *nəmandu/waigna*, und eine Frau folgt ihrem Mann in der Bezeichnung seiner Brüder. Das Prinzip der Seniorität spielt also eine wichtige Rolle. Die Brüder der Mutter (*wau*) und die Schwestern des Vaters (*yautagwa*) werden eigens benannt und so hervorgehoben.

Eine bestimmte Verwandtschaftsbezeichnung ist nicht nur Anrede und Name. Jede Verwandtschaftsbezeichnung und somit jede bestimmte Beziehung zu bestimmten Personen verlangt vom Träger jeweils ein bestimmtes Verhalten, überträgt ihm Verantwortung und Pflichten. Daneben verleiht sie auch bestimmte Handlungsfreiheiten und Rechte. Das Verhältnis von Brüdern zueinander, von Schwestern untereinander, von Eltern zu Kindern und von Mutterbrüdern zu den Kindern ihrer Schwestern kennt je eigene Gesetze. Brüder etwa erben im idealen Fall dasselbe Land: sie sollten also zusammenhalten und zusammenarbeiten (cf. 4.2). Doch die positiven Gefühle von Brüdern füreinander sind deswegen trotzdem nicht garantiert. Oft schliesst sich ein Bruder aus Rivalität oder Unmöglichkeit, sich neben einem andern Bruder behaupten zu können, einem andern Clan an. Obschon die Beziehung zum Vater oder den Vätern wie auch zu den Brüdern eng mit dem Recht auf Land verbunden ist, also eine Machtfrage beinhaltet, sind doch Spannungen – teils gerade auch deshalb – noch lange nicht ausgeschlossen.

Diejenige Beziehung, die in gespannten Situationen und bei problematischen Verhältnissen zu Männern, die Väter sind, einen Ausgleich und Schutz bieten kann, ist die Beziehung zu den männlichen Mitgliedern des Clans, aus dem die eigene Mutter stammt, vor allem aber zum Mutterbruder (*wau*) (cf. 3.7.1).

Am differenziertesten sind die Unterscheidungen von Verwandtschaftsgraden in der eigenen Generation, der ersten aufsteigenden und der ersten nachfolgenden Generation. In der zweiten aufsteigenden Generation wird generalisierend unterschieden, ob die «Grossväter» und «Grossmütter» durch den Vater verwandt sind (*ngwal*) oder durch die Mutter (*mamu*). Die reziproken Begriffe zu *ngwal* und *mamu* in der zweiten nachfolgenden Gene-

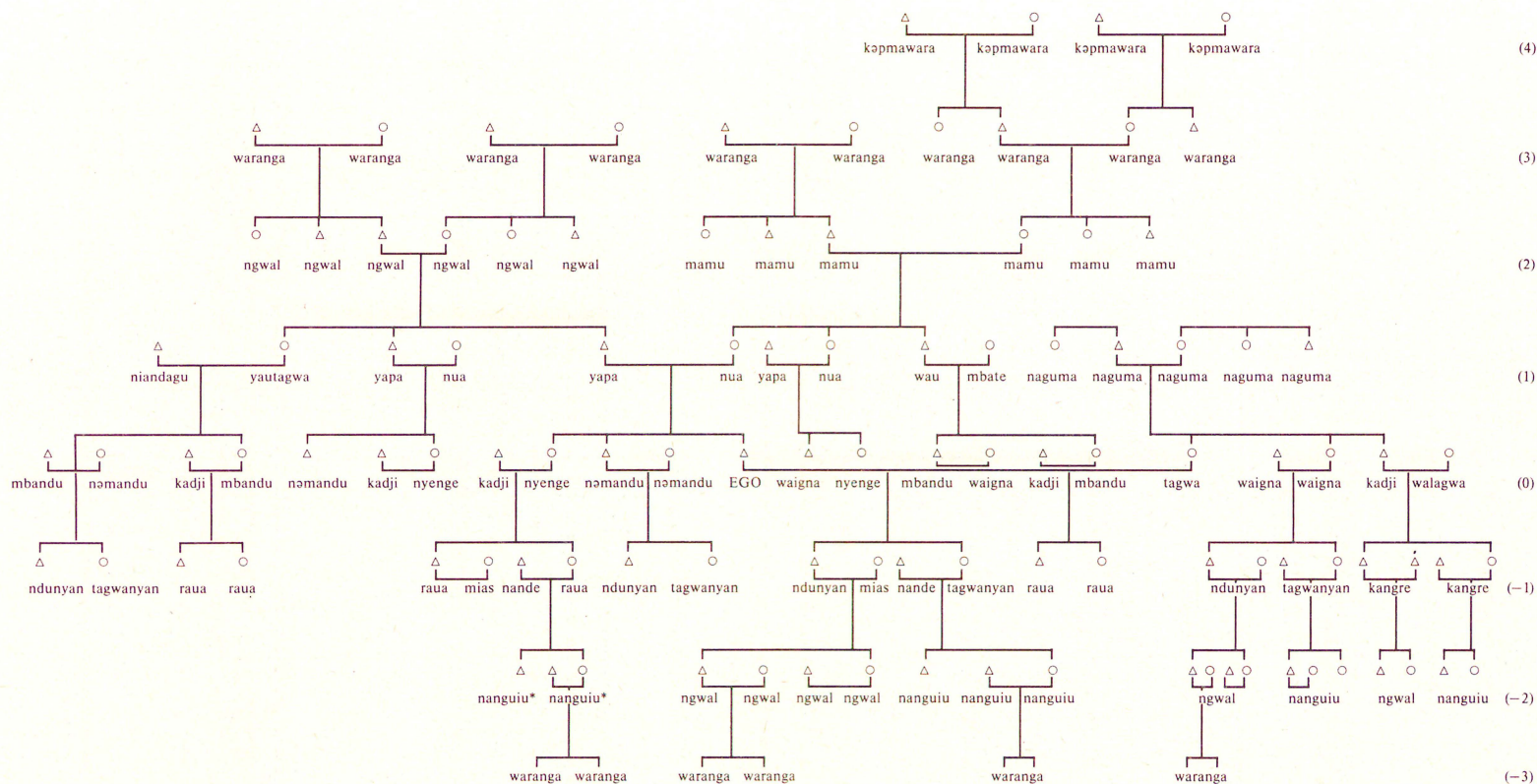
⁵⁴ Bei den östlichen Abelam, die die gleichen Verwandtschaftstermini kennen wie die Iatmul und die Sawos, aber andere als die hier behandelten nördlichen Abelam, gibt es ein Verbot der gegenseitigen Namensäusserung zwischen *yai* und *yanan* (Forge 1971: 140). Den Termini *yai/yanan* entsprechen bei den nördlichen Abelam u.a. bestimmte *ngwal* genannte Verwandte der Grosseltern- und Enkelgeneration.

⁵⁵ Sogenanntes Irokesen System (Schusky 1972: 21).

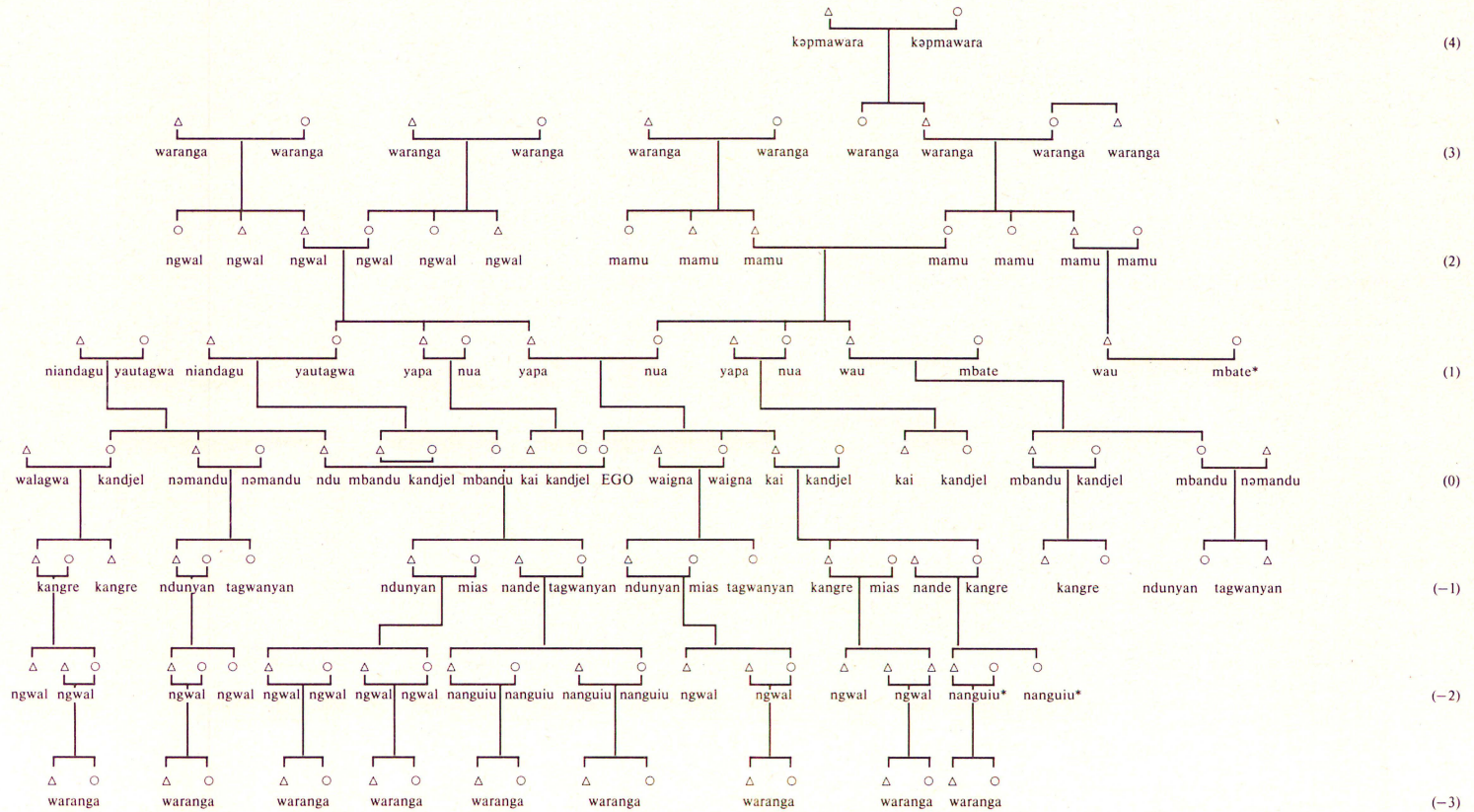
⁵⁶ cf. Fox 1970: 19 «bifurcate merging».

⁵⁷ Verwandtschaftsbezeichnungen wie Bruder, Schwester, Vater, Mutter, die innerhalb der Kernfamilie gebraucht werden, werden auf Leute ausserhalb dieses engsten Familienkreises ausgedehnt, werden somit nicht nur rein deskriptiv, sondern auch klassifikatorisch gebraucht.

Tab. 3 a Verwandtschaftsdiagramm von männlichem Ego aus



* aus Kaberry 1940/41: 249



ration sind einerseits *ngwal*, andererseits *nanguiu*. Wer von den Enkeln *mamu* genannt wird, nennt diese seinerseits *nanguiu*; wer von den Enkeln *ngwal* genannt wird, nennt diese reziprok auch *ngwal*.

In der dritten aufsteigenden und nachfolgenden Generation werden Frauen wie Männer generalisierend *waranga*⁵⁸ genannt. Noch ältere Generationen als die *waranga* werden *kəpmawara* (*kəpma* = Boden; *wara* = Gras; Gesamtbedeutung?) genannt. Alle weiter zurückliegenden Ahnen (unbestimmt, wieviele Generationen zurück) heissen *ngwalepa* – der Ausdruck, der überhaupt generalisierend für länger als fünf Jahre Verstorbene gebraucht wird.

Die Linie aller Väter wird gesamthaft *yapangu* genannt, die Linie aller Grossväter väterlicherseits *ngwalndu*. Durch die Anfügung des Suffixes *-ngu* (?) wird die Gesamtheit aller gleichgenannten Verwandten ausgedrückt.

Weitere Eigenschaften dieses Verwandtschaftssystems sind neben den klassifizierenden Begriffen auch die zulässige Benützung von Verkürzungen in der Benennung anderer Personen und die indirekte Gleichsetzung eigentlich unterschiedlicher Verwandtschaftstermini. Verkürzungen finden beispielsweise dann statt, wenn in der Erklärung einer aktuellen Verwandtschaftsbeziehung eine Generation übersprungen wird.

Abb. 1 Generationenverkürzung in der Benennung Verwandter

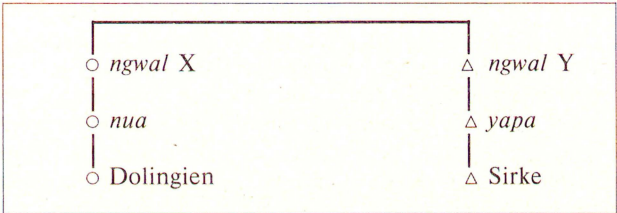


Abbildung 1 zeigt einen solchen Fall von Verkürzung. Die Erklärung, wie die Frau Dolingien mit dem Mann Sirke verwandt ist, lautet – wie in ähnlichen Fällen –: «die Schwester hat Dolingien geboren, der Bruder hat Sirke ‹geboren›.» Gemeint ist aber, dass die Schwester X eines Mannes Y die Mutter von Dolingien geboren hat und ihr Bruder Y den Vater von Sirke gezeugt hat. Für die Verwandtschaftstermini hat diese Verkürzung keine Folgen. Dolingien und Sirke nennen sich richtig reziprok *mbandu*. Wichtige Folgen kann eine solche Verkürzung dagegen bezüglich des Wissens von der Clanzugehörigkeit aller Erwähnten haben; in der verkürzten Form müsste man annehmen, die Schwester, die Dolingien geboren hat, gehöre mütterlicherseits dem gleichen Clan an wie ihr Bruder, der ‹Sirke geboren hat›. In Wirklichkeit aber stammt die Schwester, die Dolingien geboren hat (*nua*), als ledig aus einem andern Clan (demjenigen ihres Vaters, der mit demjenigen der mütterlichen Grossmutter und somit auch der väterlichen Vorfahren Sirkes – in der Abbildung *yapa* und *ngwal* – nicht identisch ist). Damit jemand die über die Bodenbesitzverhältnisse der eigenen Familie richtigen Kenntnisse bewahren kann, muss er sich dieser Verkürzung bewusst sein.

Indirekte Gleichsetzungen können in der Benennung von *mbandu* stattfinden. Ein Mann sieht seine Kreuzcousins als Brüder an und nennt sie manchmal auch so (*waigna/nəmandu*). Die Frauen der Kreuzcousins werden parallel ebenfalls *waigna/nəmandu* genannt oder *tagwa* (Frau, Ehefrau). Eine weibliche *mbandu* betrachtet ein Mann als Schwester (*nyenge*); ihren Ehemann nennt er Schwager (*kadji*). Frauen nennen ihre Kreuz-

⁵⁸ Die dritte aufsteigende Generation wird auch *mandəka* genannt.

cousinen (*mbandu*) und deren Ehemänner *waigna/nəmandu*, letztere auch *ndu* (Mann, Ehemann). Männliche *mbandu* betrachten sie als Brüder (*kai*) und deren Frauen als Schwägerinnen (*kandjel*). Ein Mann nennt die Kinder seiner männlichen *mbandu* Söhne und Töchter; die Kinder seiner weiblichen *mbandu* aber *raua*. Für letztere ist er *wau* (Mutterbruder).

Häufig wird davon gesprochen, wieviele Brüder oder Schwestern man in einem andern Dorf habe. Erklärt wird dann verallgemeinernd, dass einst eine Vorfahrin aus diesem Dorf gekommen sei, dass dort noch ein alter Mann zurückgeblieben sei, dessen Kinder man *mbandu* nenne. Oder es wird gesagt, zwei Frauen aus dem eigenen Clan seien ins andere Dorf gezogen und hätten dort viele Kinder geboren; dadurch habe man dort viele Brüder und Schwestern. Wie diese migrierenden Frauen miteinander verwandt waren und wie mit einem selbst, ob sie gar leibliche Schwestern waren, ist nicht mehr immer bekannt.

Ein wichtiger Grund, weshalb dieses Verwandtschaftssystem für jeden jeden einzuschliessen vermag, wie weit zurück auch mögliche Blutsverwandtschaft liegen mag, ist Anschluss ganzer Gruppen durch Heirat. Oft hört man, jemand sei Vater, weil er eine Mutter geheiratet habe oder sei Mutter (für einen), weil sie einen (deskriptiven oder klassifikatorischen eigenen) Vater geheiratet habe. Eine Zweitheirat eines Elternteils schliesst wieder neue Glieder in die eigene Familie ein. Kinder von zwei Frauen desselben Mannes können sich gegenseitig *tiyande* nennen – *tiyande* nennen sich auch die zwei Ehefrauen eines Mannes gegenseitig. In Wirklichkeit nennen aber meist die Kinder der einen Frau die andere Frau des Vaters ebenfalls Mutter und deren Kinder Schwester und Brüder.

Es geschieht nicht nur bei Kindern, sondern auch bei Erwachsenen, dass sie sich nicht ganz klar darüber sind, wie sie jemanden nennen müssen. Dies ist vor allem bei den Termini für die Kinder der *mbandu*, bei *nanguiu*, *yautagwa* und *yai* – einem Begriff, der im Verwandtschaftsdiagramm nicht auftaucht – der Fall. *yai* ist eine Verwandtschaftsbezeichnung, die bei den östlichen Abelam die Bezeichnung für den Mutterbruder des Vaters und alle männlichen Mitglieder von dessen Clan ist⁵⁹. In Kimbangwa wird niemand als *yai* bezeichnet. Dagegen taucht der Begriff in Gesängen und Anrufungen an die Ahnen auf. Was ein *yai* verwandtschaftlich wirklich ist, war keinem meiner Informanten bekannt; es schien sich für alle um einen Sammelnamen für bestimmte Vorfahren zu handeln – viele behaupteten, Vorfahren der Mutterseite, einer nannte *yai* als Mutterbruder des Mutterbruders.

Was die Unsicherheit in der Benennung betrifft, so ist es übrigens klar, dass Männer, die den Grossteil ihres Lebens auswärts gearbeitet und gewohnt haben, weniger wissen über das verwandtschaftliche Beziehungsnetz, das sie an andere bindet.

Je nach Standpunkt und nach Zwischengliedern, über die man eine Verwandtschaft bestimmt, kann die gleiche Person zwei Bezeichnungen haben. Zudem ändert sich durch eigene Heirat die Beziehung zu vielen andern. Eine Frau in Kimbangwa beispielsweise nannte einen Mann ursprünglich *wau*, weil ihre Mutter ihn *kai* (Bruder) nannte. Dann war sie für kurze Zeit mit ihm verheiratet und nannte ihn *ndu* (Mann). Bei dieser Benennung blieb sie auch nach der Trennung. Ein Mann nennt den Sohn der Tochter *nande*; vorher hat er ihn vielleicht *ndunyan* (Sohn) genannt. Oft hört man, jemand anderes sei für einen halb dies, halb jenes. So kann eine Frau sagen, eine andere Frau sei halb *mbandu*, weil sie die Tochter der Schwester des eigenen Vaters sei, und halb *waigna*, weil die eigene Mutter die ältere Schwester der Mutter dieser *waigna* sei. Dabei wird einmal die Verwandtschaft über die eigene Mutter, einmal über den eigenen Vater gerechnet. Alle diese möglichen wechselnden Standpunkte sind wichtig für das Verständnis eigener Clanzugehörigkeit und möglicher Zugehörigkeit zu andern Clanen.

Beziehungen zu andern enthalten Pflichten. So sollte ein Mann für die Brüder seiner Frau sorgen, ihnen helfen, sie jederzeit am eigenen Essen teilnehmen lassen. Wenn ein

⁵⁹ cf. Forge 1971: 139/140.

Schwager – obwohl er dies natürlich nicht dürfte – diese Selbstverständlichkeit zu stark ausnützt, so ist die Last für diesen Mann zwar gross – er hat aber dennoch zu helfen, denn es herrscht die Meinung, dass man sich selber schaden würde, wenn man seinem Schwager nicht hülfe.

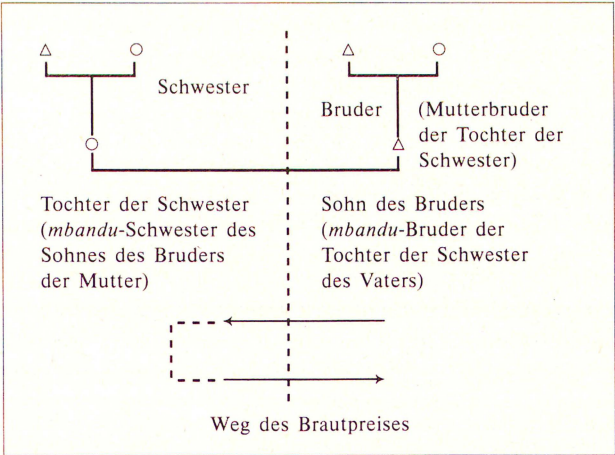
Ein Vater andererseits ist nicht automatisch verpflichtet, seinen Söhnen zu helfen und ihnen Gartenland zur Verfügung zu stellen; er erwartet als Gegenleistung von ihnen, dass sie für ihn sorgen. Sonst, so sagt er, wird er den Boden lieber brach liegen lassen. Verwandtschaftsbeziehungen also bringen Rechte, aber stets auch in Verbindung mit Pflichten.

3.4.2 Ehe und Liebe und die Totenzahlung

Kaberry erwähnt in einer Anmerkung, dass die Einwohner westlicher *shamu*-Dörfer eine Präferenzheirat mit der Tochter der Schwester des Vaters kennen (1940/41: 250). In Kimbangwa ist diese Heiratspräferenz nicht vorhanden, im Gegenteil⁶⁰. Die Tochter der Vaterschwester heisst wie die Tochter des Mutterbruders *mbandu*; einen *mbandu*-Verwandten aber sollte man nicht heiraten, meinten viele Informanten. Zwar ist es nicht strikt verboten, aber es kann Unglück bringen. Vor meinem Aufenthalt im Dorf starb eine Frau, die Mutterbruderstochter ihres Ehemannes, bei der Geburt ihres fünften Kindes und hinterliess Kinder, die auffällig klein und zart gewachsen waren. Als geheimnisvolle Kommentar dazu hörte ich manchmal, so käme es eben, wenn zwei *mbandu* sich heiraten. Junge Leute erklärten oft bei Erwähnung ihrer *mbandu*, dass sie sie nicht heiraten dürften.

Die Heirat mit der Tochter einer Schwester eines Vaters scheint auch aus Gründen der Brautzahlung Schwierigkeiten zu bereiten. Ein Mann erklärte, jeder beobachte genau, was seine *mbandu*-Schwestern tun. Wenn sie heiratsfähig werden und ein Mann für sie bezahle, erhalte man selber von diesem Brautpreis. Der Vater einer *mbandu*-Schwester verteile dann den Brautpreis an den Mutterbruder, die *mbandu*-Brüder und die Brüder der Frau. Bei einer eventuellen Heirat mit einer *mbandu*-Schwester (hier Vaterschwesterstochter) würden ein Mann und sein Vater (*wau* dieser *mbandu*-Schwester) vom eigenen Brautpreis zurückerhalten.

Abb. 2 Hypothetische Heirat mit der Tochter der Vaterschwester oder dem Sohn des Mutterbruders



⁶⁰ Eine Eigenart des Verwandtschaftssystems in Kimbangwa besteht darin, dass eine Frau die Schwester des Vaters gleich nennt wie die Mutter des Ehemannes, nämlich *yautagwa*. Ob dies ein Hinweis auf eine bestimmte Heiratsregel sein könnte – vom Mann aus: Heirat der Tochter des *wau* oder Verbot einer solchen Heirat – ist nicht auszumachen.

Neben solchen Überlegungen ist aber auch zu hören, der Sohn eines Bruders dürfe die Tochter einer Schwester heiraten. Dagegen ist die Ehefrau eines männlichen *mbandu* auch mögliche Ehepartnerin des andern männlichen *mbandu*; er nennt sie *tagwa* (Frau, Ehefrau). Weibliche *mbandu* nennen den Mann der andern weiblichen *mbandu ndu* (Mann, Ehemann). Es ist erlaubt, die Frau eines verstorbenen *mbandu* zu heiraten⁶¹, wird betont.

Eine beliebte Heiratsform in Kimbangwa ist dagegen der Schwesterntausch (von klassifikatorischen und deskriptiven Schwestern), *warkwearkwe*. Im Grunde handelt es sich dabei um Frauentausch zwischen Familien allgemein – wenn nicht im speziellen Fall manchmal auch leibliche Schwestern ausgetauscht werden.

Nicht heiraten sollte man klassifikatorisch und deskriptiv gerechnete Kinder, *raua* und Kinder von *nəmandu yapa/nəmandu nua* und *waigna yapa/waigna nua*: also Geschwister. Im gleichen Clan zu heiraten ist erlaubt. Weder Ehe noch aussereheliche sexuelle Beziehungen sind mit Leuten aus andern Altersgruppen erlaubt; man sollte sich nur mit jemandem der gleichen Alters- und auch Generationslinie einlassen. Eine Frau sollte sich deshalb hüten, mit einem jüngeren Bruder ihres Mannes sexuelle Beziehungen zu haben. Weil dabei ein Senioritätsprinzip verletzt wird, und weil zwei so nahe Verwandte sich dadurch einander feindlich gegenübergestellt sähen, würde Unfrieden entstehen. Im Fall von sexuellen Beziehungen zwischen Ungleichaltrigen sind in der Vorstellung der Abelam auch Gesundheit und soziales Wohlergehen gefährdet, weil sich dabei ungleiches Blut mischt (cf. 5.2.3 und 6.1.1). Es finden aber dennoch oft Heiraten zwischen Mann und Frau aus – im terminologischen Sinn – verschiedenen Generationen statt, also etwa zwischen einem Vater und einer klassifikatorischen Tochter oder zwischen einem Schwiegervater und einer Schwiegertochter. In diesen Fällen aber sind die Beteiligten real etwa gleich alt.

Wenn man sich vor Augen hält, wie dicht das Verwandtschaftsnetz im Dorf ausgestaltet ist, kann man besser verstehen, dass trotz aller idealen Vorstellungen oft Heiratsverbindungen eingegangen werden, die nicht so gern gesehen sind.

Heute werden Heiraten nach Wahl der Männer und Frauen selber geschlossen; früher schrieben meist Eltern den Heiratpartner vor. Doch wird auch von Liebesheiraten in der Urgrossvätergeneration erzählt.

Heute soll es mehr Ledige geben als früher; damals war der Zwang zur Heirat grösser, deshalb wurde mehr geheiratet, meinte ein Informant. Heute sei die Ehe für viele Männer zu hart – faul dürfe man dabei nicht sein.

Andererseits wird es auch als gut empfunden, verheiratet zu sein. Wenn man stirbt, ist in dem Fall nicht ganz alles zu Ende⁶². Zudem habe ein Lediger es schwer, bei einem Fest Gästen aus andern Dörfern Essen zu geben – er sitze dann jeweils da wie ein Kind, bleibe ausserhalb des Austauschprozesses von Genuss- und Nahrungsmitteln.

In einigen heute noch bestehenden Ehen, die durch die Eltern angeordnet worden sind, war Adoption und Bodenfolge kennzeichnend für die Wahl. In solchen Fällen musste oder sollte beispielsweise ein aus einem andern Clan adoptierter ‹Sohn› eine Frau aus dem Clan, in den er aufgenommen worden war, heiraten – dies für den neuen Ehemann eine weitere Festigung seiner Beziehung zu diesem Clan-Land und für den Schwiegervater eine Möglichkeit, sein eigenes Land doch direkt in seiner Familie zu behalten (durch seine leibliche Tochter) und die eigene Macht nicht ganz preisgeben zu müssen.

Damit eine Heirat zustande kommen kann, müssen einige verbindliche wie auch einige eher subjektive Voraussetzungen erfüllt sein. So beispielsweise die des Alters: ein junger

⁶¹ Forge schreibt von der umgekehrten Praxis der östlichen Abelam, die eine *tagwa* genannte Frau nicht heiraten dürfen:

«...the Abelam by the reciprocal usage of the term for wife for a woman who is not and cannot in the future be a sexual partner,...» (1971: 142)

⁶² Die zentrale Bedeutung der Ehe vor allem im Leben der Frau zeigen die Lebensberichte von Ngiengu, Kadjo und Yapru (8.2.1, 8.2.3–8.2.4.)

Mann sollte sich schon ein erstes Mal rasiert haben⁶³. Ein Mädchen kann nach der Erstmenstruation heiraten. (Beim Jüngling entspricht das heute einem von mir geschätzten Alter von etwa 18 Jahren, beim Mädchen von etwa 15 Jahren).

Damit junge Leute im heiratsfähigen Alter überhaupt zu begehrenswerten Partnern werden, dürfen sie nicht faul sein und dürfen nicht zu früh und zu häufig sexuellen Kontakt haben, sagen die Abelam. (Sie sagen auch, dass Übertretungen der sexuellen Vorschriften im Falle der jungen Mädchen weniger schwer wiegen als im Falle der jungen Männer).

Ein lediger Mann, der nur an Geschlechtsverkehr denkt, sei unfähig zur Arbeit und sehe zudem schnell alt und grau aus; man sehe seinen Lebenswandel seiner Haut an. Sie glänze nicht mehr verführerisch. Zudem wolle keine junge Frau einen Mann, der schon mit andern Frauen geschlafen habe. Bei Frauen sei das etwas anderes; wenn sie schön und tüchtig sind, können sie trotz vorehelichem Geschlechtsverkehr jederzeit einen Mann finden.

Ein junger Mann sollte keine Kokosnussmilch trinken, sonst zerstört er frühzeitig seine Haut und wird keiner Frau mehr gefallen. Auch Schweinefleisch, *sakna-* (Abelmoschus manihot) und *mbare-* (Amaranthus tricolor L.) Gemüse sind für junge Leute bis zur Geburt ihres ersten Kindes verbotene Nahrungsmittel.

Für einen Mann sind all dies notwendige Voraussetzungen, um überhaupt einer Frau zu gefallen. Eine Frau gewinnen jedoch kann er im Grunde nur dank Liebeszauber. Wer keinen Liebeszauber kennt, geht leer aus. Den wichtigsten Liebeszauber (*sagiura*), den man in der Gegend kennt, verwahrte früher ein Clan in Djame. Dort musste man davon holen gehen. Inzwischen kennen auch in Kimbangwa viele Männer individuellen oder clanspezifischen Liebeszauber und dazugehörige magische Sprüche (*manamgup*), die das Gefühl und die Gedanken der Frau auf Liebe oder Heirat lenken sollen. Der Ausdruck von Zuneigung und die erste Kontaktnahme folgen dann, so sagen die Männer, häufig von Seiten der Frauen⁶⁴. Darauf führt der Mann die Frau zu seiner Mutter. Dort soll sie nun wohnen und für den Erwählten kochen. Der Mann beobachtet, ob sie gut genug für ihn ist, sonst schickt er sie wieder fort und sucht sich eine andere Frau⁶⁵. Ebenso kommt es aber auch vor, dass Frauen in dieser Zeit ihren möglichen zukünftigen Männern davonlaufen⁶⁶.

Früher sahen die Heiratsbräuche etwas anders aus. Bei der Erstmenstruation wurde ein Mädchen von den Eltern (teils auch auf Anfrage der Eltern des Mannes) einem Mann zugesprochen, wobei es diesen ihm zugesprochenen Mann aber auch ablehnen konnte, – oder es konnte selber ausdrücken, für wen es Sympathien empfand. Darauf brachte der Vater des Erwählten Yams für das Mädchen; ihre Mutter kochte ihn und brachte ihn ihr in das Menstruationshaus. Es wurde ein Erstmenstruationessen bereitet, Gäste aus Nachbardörfern wurden eingeladen. Das Mädchen wurde mit grünen und roten Brennesseln geschlagen. Als kleines Mädchen hatte es alles essen dürfen, nun musste es gereinigt werden. Nach der zweiten Menstruation nahm der Mann seine Erwählte zu sich. Drei Nächte bleiben sie zusammen in einem Haus. Dann musste der Mann an den Fluss, wo er «gewaschen wurde», d.h. wo sein Penis (genauer seine Harnröhre) blutig geritzt wurde. Der Vater des Mannes durfte nicht dabei sein, da das Blut des Sohnes von seinem Blut ist und somit eine Art Tabu für den Vater. Anwesend waren *wau*, *mbandu* und Brüder. Das Blut des Mannes sollte durch das Blutgritzen der Harnröhre gereinigt werden.

Nun durfte das Paar während einer langen Tabuzeit nicht mehr miteinander schlafen, durfte kein Wasser und keine Kokosmilch trinken und kein Schweinefleisch, kein *yawit-*

⁶³ cf. Lebensbericht von Simbingen 8.2.8.

⁶⁴ Wie früher Männer und Frauen sich ihre Zuneigung kundtaten, zeigt der Lebensbericht von Aekwain 8.2.2.

⁶⁵ cf. die Lebensberichte von Tsitsuai (8.2.5) und Leo (8.2.7).

⁶⁶ cf. den Lebensbericht von Ngalepal 8.2.10.

(Gnetum gnemon) Gemüse und keine *sakna*- und *mbare*- Gemüse essen. Erlaubt waren den beiden nur Bananen, Taro und kurzer Yams (*ka*). Nach und nach wurden die einzelnen Esstabus wieder aufgehoben. Fleisch durften sie als letztes, nämlich erst nach der Geburt einiger (etwa drei bis vier) Kinder, wieder zu sich nehmen – Männer gar noch später als Frauen. Der dahinterliegende Gedanke war, dass die gepflanzte Nahrung nicht gut gedeihen könne, wenn diese Esstabus von den Neuverheirateten nicht eingehalten würden.

Einige ältere Bewohner des Dorfes drückten ihr Bedauern über das langsame Verschwinden all dieser Verbote und Vorschriften aus:

«Nun befolgt keiner mehr die Tabus, sie werden übertreten. Das ist schlecht. Nichts wird mehr gedeihen. Unser Boden ist kein guter Boden mehr. Das Essen gedeiht nicht mehr gut.» (Males: Frau)

«Heute brechen alle diese Tabus. Alle Jungen haben schon früh sexuelle Beziehungen – wie es ihnen gerade passt. Alles geht (dabei) kaputt. Es ist schlecht.» (Ragama)

Trotzdem gibt es auch heute noch einige Jungvermählte, die sich in wichtigen Punkten an die Vorschriften der Ahnen halten. Das Ziel des Einhaltens der Tabus ist dabei für alle die Nahrung, vorweg der lange Zeremonialyams. Noch werden Esstabus eingehalten, und wollen einige junge Männer, die Zeremonialyampflanzer werden möchten, sich von jungen Mutterbrüder oder *mbandu* den Penis ritzen lassen, nachdem sie zum ersten Mal eine Woche lang mit ihrer Frau geschlafen haben. Der *wau* erhält Geld oder einen Ring dafür, dass er seine Hände für den *raua* befleckt hat. Blicke diese Zahlung aus, so würde der *wau* zwar nicht böse werden, aber der *raua* würde grosse Scham (*nyigri*) empfinden.

Bei dieser grossen Blutigritzung des Penis nach der Heirat wird nach Ansicht der Abelam das Blut der Mutter, das zur Zeugung des Kindes einst beigetragen hat, ganz entfernt. Nachher hat der Mann nur noch sein eigenes Blut und dasjenige seines Vaters in seinem Körper. Er wechselt nach Ansicht der Abelam sein schlechtes, altes Blut gegen neues aus; genauso wechsele die Frau jeweils bei jeder Menstruation auf natürliche Weise ihr schlechtes Blut aus und sehe darauf wieder frischer, anziehender und gesünder aus.

Viele junge Männer haben Angst vor der «Peniswaschung», – so wird diese Handlung beschönigend genannt –, denn sie ist äusserst schmerzhaft. Doch nur, wer nach der Heirat seinen «Penis gewaschen hat», behält in der Vorstellung der Abelam eine leuchtende Haut, ist fähig zu harter Gartenarbeit und kann gut schwitzen. Die andern sehen nicht anziehend aus, schwitzen nie, sind immer müde und schlafen zu viel.

«Peniswaschen» kommt nicht nur nach der Heirat vor. Es ist ein ritueller Reinigungsakt, der auch im Zusammenhang mit einigen Initiationszeremonien und mit Anbau von Zeremonialyams durchgeführt wird. Wenn der Yams des Vorjahres geerntet und ins Esshaus getragen worden ist, gehen die Männer sich den Penis blutig ritzen. Dann kehren sie ins Dorf zurück und werden nach einiger Zeit beginnen können, neue Gärten anzulegen. Nach der Erntezeit «vergnügen sich» («amamas») Männer und Frauen, später müssen die Männer neu «sich waschen», wenn sie erfolgreich pflanzen wollen. Für die 35–40jährigen Männer im Dorf war diese Handlung noch selbstverständlich, für die jüngeren ist sie es nicht mehr.

Der Brautpreis

Heiraten zwei junge Leute, so übergibt die Familie des Mannes derjenigen der Frau einen Brautpreis (*sabma*). Darunter dürfen wir nicht verstehen, dass die Frau bei den Abelam Kaufobjekt ist. Der Brautpreis wird verständlich durch das regierende Prinzip der Reziprozität – der Gegenseitigkeit der Leistungen zwischen den Clangruppen. Ein Kind aufziehen bedeutet Mühsal, viel Arbeit und Geben. Wenn nun ein Mädchen durch Heirat den Clan verlässt, bleibt dieser leer zurück. Sie wird ihre Kinder im neuen Clan des Ehemannes haben. Dessen Clan wird dadurch, dank der Frau, gewinnen. Doch der erste Clan ist auch auf Frauen angewiesen, auf Nachkommen zum Überleben. Ursprünglich wurde möglicher-

weise der Verlust einer Frau durch gleichzeitigen Gewinn einer neuen (im direkten Frauenaustausch) ausgeglichen. Doch dieser direkte Austausch ist aus Gründen des sozialen Gleichgewichts schwierig durchzuführen, und man griff zurück auf Gaben, im Falle der Abalam Muschelringe, um so quasi symbolisch den Gewinn von Kindern und deren grossen Wert zu entgelten – denn um die Nachfahren geht es beim Brautpreis, darum, ob sie voll zum Clan des Mannes oder der Frau gerechnet werden können. Zum Clan des Mannes gehören die Frau und ihre Kinder dann ganz, wenn der Mann die Anstrengungen der Familie der Frau mit dem Brautpreis voll anerkannt und entgolten hat.

Wenn ein Mann und seine Familie dem leiblichen Vater und den leiblichen Brüdern der Frau Geld und Ringe geben, dürfen diese (d.h. Vater und Brüder) diesen Brautpreis nicht für sich behalten, (sie geben beispielsweise Ringe an klassifikatorische Brüder und Väter und an *wau* der Braut weiter, weil sie sonst «die Strasse unterbrechen»); das heisst, dass in diesem Fall die Brüder der Frau nichts mehr zu sagen haben im Leben der Frau. Sie wird dann nur noch auf die Seite (zum Clan) ihres Mannes gehören. In einem solchen Fall wird der Mann seiner Frau sagen können, sie dürfe nicht zu ihren Brüdern gehen und keinen Sago von ihnen nehmen.

Am Zustandekommen des Brautpreises beteiligen sich viele einzelne; *wau*, Väter, Schwestern und Mütter des Bräutigams helfen ihm mit Geld und Muschelringen aus. Den *wau* muss er nicht sofort das Geld zurückzahlen. Wenn dann später seine eigenen Töchter heiraten werden, wird Geld von ihrem Brautpreis an eben diese *wau* verteilt werden. In einem Fall, in dem ein älterer Bruder einem jüngeren Bruder Geld für den Brautpreis gegeben hatte, wurde das Problem der Reziprozität folgendermassen gelöst: Zuerst arbeitete der jüngere Bruder auf dem Clanland des älteren mit. Als er in ein anderes Dorf zog, liess er dem älteren Bruder seine jüngere Tochter als Ersatz zurück. Falls der Vater einer Braut Geld von ihrem Brautpreis für sich behalten würde, statt es weiterzuverteilen, erhielte der Ehemann das Recht, später vielleicht sagen zu dürfen, er brauche seinem Schwiegervater nicht beim Pflanzen zu helfen, da er ja Geld von ihm genommen hätte. Denn diese Leistung, beim Pflanzen helfen, wird er sonst dem Schwiegervater, der beim eigentlichen Brautpreis leer ausgegangen ist, selbstverständlich kooperativ erbringen. Wenn ein Mann in den Clan der Frau hineinheiratet, also hauptsächlich auf Boden der Frau pflanzen wird, muss er keinen Brautpreis zahlen, – auch seine Kinder werden in diesen Clanbereich aufgenommen werden. Als Gegengabe wird er den Vätern und Brüdern der Frau bei der Arbeit helfen.

Viele Informanten betonten, dass ohne Zahlung des Brautpreises die Braut nicht fähig sein werde, gesunde Kinder zu gebären oder Schweine grosszuziehen. Sie selber könne ebenfalls krank werden als Reaktion auf das Klagen und Jammern ihres Vates. Mit dieser Gefahr im Hintergrund fühlen sich viele Verwandte gedrängt, dem Bräutigam beim Zustandekommen des Brautpreises zu helfen. Trotzdem leben in Kimbangwa einige Ehepaare ohne vorangegangene Brautpreiszahlung zusammen, und jeder kann sehen, dass sie gesunde Nachkommen haben. Erst im Moment von Dorfstreitigkeiten, von Krankheit und Tod wird u.a. der Punkt nicht erbrachter Brautzahlung als mögliche Ursache des aktuellen Unglückes hervorgehoben werden.

Die Totenzahlung

Ein wichtiges Pendant zum Brautpreis ist die Ring-, Geld- und Yamsübergabe beim Tod eines Menschen: die Totenzahlung (*gambayuwa* = Totengeist-Muschelring). Sie soll hier ausführlicher erwähnt werden, weil sie wichtig ist für das Verständnis des Anrechts einzelner auf Bodennutzung, der Bedeutung von Mutter- und Vaterseite und der Beziehung von Mann und Frau. Dabei geht es im folgenden um das Prinzip der Totenzahlung, die genaue Höhe der Zahlung konnte ich nicht ausfindig machen.

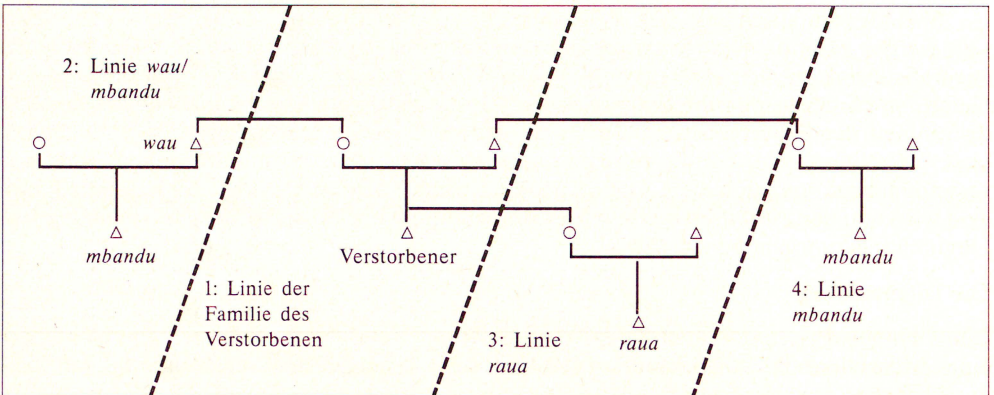
Stirbt jemand (ein Mann oder eine Frau), so müssen allgemein ausgedrückt seine *wau*, seine *mbandu* und – im Falle eines Mannes – seine *raua* (unterschiedlichste Verwandte, die

aber alle durch das Grundverhältnis eines Bruders und einer Schwester oder umgekehrt bestimmt sind) von den nächsten Verwandten der/des Verstorbenen ausbezahlt werden, und zwar nicht die deskriptiven nächsten Verwandten, sondern die weiter entfernt verwandten klassifikatorischen – die unmittelbar Verwandten dieser Kategorien erhalten Yams und Schweinefleisch vom Totenessen.

Man sagt zum einen, *mbandu* (hier: Kinder von Mutterbrüdern) und *wau*, die eine Totenzahlung erwarten, würden wie der Vogel *wamatagwa* oder *luatagwa* ausrufen (ein Vogel, der äusserst quälend und eindringlich singt). Werden die Muschelringe übergeben, bringt man den Vogel im übertragenen Sinne zum Schweigen; dann stirbt *wamatagwa*. Jetzt fühlen sich die *wau* und *mbandu* zufrieden und müssen keine Schmach (*nyigri*) empfinden. Würde man ihnen Schmach zufügen, indem man ihnen keine Ringe zukommen liesse, würde der Kontakt mit ihnen verunmöglicht. Niemals mehr dürfte man ihr Gartenland zur sekundären Nutzung oder ihre Palmen beanspruchen. Ringe an die *mbandu* (Mutterseite) gibt man also so gesehen hauptsächlich mit dem Gedanken, weiter auf ihrem Clanland pflanzen zu dürfen und des Bodens der mütterlichen Seite nicht verlustig zu gehen. Diese eine Art von Totenzahlung läuft nach einem Lebensalter noch einmal in gleicher Richtung wie einst die Brautpreiszahlung⁶⁷.

Dazu kommt nun aber – im Falle des Todes eines Mannes, der im Gegensatz zur Frau auf väterlichem Clanland erberechtigt ist – noch eine weitere Seite des Problems der Totenzahlung. Nicht nur Linien von Mutterbrüdern, sondern auch Linien von Vaterschwestern erhalten Ringe. Die entsprechenden *raua* und *mbandu* (hier Kinder von Vaterschwestern) würden sich nach Meinung der Abelam im Fall einer ausbleibenden Totenzahlung fragen, warum die Familie des Verstorbenen weiterhin selbstverständlich ihr väterliches Clanland (also dasjenige der Mutterseite der entsprechenden *raua* und *mbandu*) benütze. Bei *raua* und *mbandu* haben wir es in diesem Fall mit einer oder mehreren andern Linien (meist eines andern Clanes) neben derjenigen der nächsten Familie des Verstorbenen und derjenigen von *wau* und *mbandu* (hier Mutterseite) des Verstorbenen zu tun:

Abb. 3 Schematische Darstellung möglicher in die Transaktionen der Totenzahlung involvierter Linien verschiedener Clane (von einem Mann aus gesehen)



⁶⁷ cf. Lea 1964: 58.

Durch die Totenzahlung beim Tod eines Mannes in Richtung der Linien von Vaterschwestern und eigenen Schwestern (Linien 3, 4 in Abbildung 3) scheint die Berechtigung, das eigentliche väterliche Clanland zu benützen, ein Recht, das sonst durch keinen rechtlichen Akt nach aussen hin festgelegt ist, gegenüber der neuen Orientierungsfamilie einer Frau, die einst auf Boden des väterlichen Clanlandes geboren wurde, bestätigt zu werden. Dies weist darauf hin, dass die Frau zwar aus ihrem Geburtsclan durch Heirat ausscheidet, und der Mann Träger der direkten Erbfolge ist, dass aber doch immer allen klar bleibt, dass auch Mädchen als legitime Kinder von Clanlandbesitzern geboren werden; die Verpflichtung den eigenen, im Clan geborenen Frauen gegenüber hört somit nie ganz auf für die Männer – oder wird erst im Moment ihres Todes ausgeglichen.

Totenzahlung verpflichtet in zwei Richtungen; einmal geht es beim Tod eines Mannes für nahe verwandte Männern und Frauen darum, durch Ringgabe an die *wau/mbandu* (Linie 2 in Abbildung 3) weiterhin Clanland der Linie mütterlicherseits (der Mutterseite) des Verstorbenen in Nutzniessung bepflanzen zu können. Diese Tatsache scheint jedoch im Rahmen der Totenzahlung – auch wenn sie meist an erster Stelle erwähnt wird – weniger Bedeutung zuzukommen als der zweiten Richtung von Ringgabe, derjenigen an die Linien der Vaterschwestern (Linie 4 in Abbildung 3); durch sie bestätigen und erneuern Männer beim Tod eines Mannes in bezug auf das eigene väterlicherseits ererbte Clanland gegenüber den nach aussen weggegangenen Frauen (und ihren Abkömmlingen, also den *mbandu* und *raua* (letztere Linie 3 von Abbildung 3)) das Anrecht, auf diesem grossväterlich gemeinsamen Land als Abkömmling männlicher Linie weiterpflanzen zu dürfen.

Man kann, von aussen die Situation überblickend, die Regel erkennen, dass man im ersten Fall Ringe gibt, um weiterpflanzen zu dürfen auf nichtväterlichem Land, und dass man im zweiten Fall demjenigen, dem man Ringe gibt, die Möglichkeit nimmt, an der sekundären Nutzung des Clanlandes seiner Mutterseite teilzunehmen und gleichzeitig für sich selber die primäre Nutzung dieses eigenen, väterlichen Landes bekräftigt.

Weiter ist im Rahmen von *gambayuya* wichtig, dass die Ringabgabe, die als Totenzahlung zählt, nie nur in einer Richtung geht. Diese Tatsache kompliziert noch die nicht ganz klare Situation bei der Totenzahlung überhaupt. Wenn ein Mann beispielsweise beim Tod eines *wau* von dessen Söhnen (also seinen eigenen *mbandu*; den Kindern des Bruders seiner Mutter) Ringe erhält, wird er (irgendeinmal) später als Gegengabe selber Ringe, die immer noch zur Totenzahlung gerechnet werden, an diese seine *mbandu* geben. Von dieser Gegengabe heisst es, sie «schneide den Weg frei» (*yambu wune pukaak*; ich schneide den Weg frei), so dass ihr Geber nun weiterhin Clanland seines verstorbenen *wau* in sekundärer Nutzung bepflanzen kann. Bei der ersten Ringgabe, unmittelbar nach dem Tod des *wau*, dagegen bestätigen die *mbandu*, Abkömmlinge der brüderlichen Linie, also dieses *wau*, ihr Anrecht auf ihre eigenes väterliches Clanland gegenüber den andern *mbandu*, den Abkömmlingen der schwesterlichen Linie. Bei Nichtrückgabe von Ringen in der Gegenrichtung fühlt derjenige, der mit leeren Händen ausgeht, d.h. die Familie des Toten (im obigen Fall des verstorbenen *wau*), zuerst Scham, darauf aber eine klare Berechtigung, nun weiterhin als Ausgleich Pflanzland des andern selbstverständlich benützen zu dürfen. Eben dieses Recht, bezogen auf das Land der Familie des Toten, hat sich allerdings der andere, der Nachfahre einer Schwester, der den Weg nicht freigeschnitten hat, verschert. Nur dieses letzte Element eines vielseitigen Vorganges war es, das die meisten Informanten als Charakterisierung von *gambayuya* spontan angaben: sie hielten primär fest, dass man beim Tod eines nahen Familienmitglieds einigen *wau* oder Nachfahren von *wau* des Verstorbenen einen Ring geben müsse, um weiter auf dem Land der Mutterseite pflanzen zu dürfen.

Ein schwer zu erfassender Vorgang und ein Zyklus ohne Anfang und Ende ist die Totenzahlung deshalb, weil nicht erst im Falle eines real eintretenden Todesfalles die erste Ringgabe innerhalb von *gambayuya* erfolgt. Schon zu ihren Lebzeiten können *wau* eigenartigerweise selber die Ringübergabe auf ihren einst zu erwartenden Tod hin in die Wege leiten. Sie wollen so sicherstellen, dass ihre nächsten Familienmitglieder einen Ring zurück-

bekommen werden, dass keine offene Rechnung bleibt, und somit ihr Tod keinen Unfrieden unter ihre Nachfahren bringen wird. Darum kommt es bei einem aktuellen Todesfall manchmal vor, dass man hört und sieht, wie als erstes Ringe von den Verwandten mütterlicherseits an die Familie des Verstorbenen gehen, manchmal aber, dass die Familie des Verstorbenen zuerst noch auf den Ruf von *wamatagwa* reagieren muss, also selber zuerst Ringe an die Verwandten mütterlicherseits des Verstorbenen geben muss. Aus diesen Gründen der Zeitverschiebungen zwischen den Transaktionen ist *gambayuwu* ein im Feld sehr schwer erforschbarer Vorgang.

Beim Tod eines Mannes – bei Frauen ist es, wie wir gesehen haben, etwas einfacher – gibt es Transaktionen, die gleichzeitig in zwei Richtungen von Verwandtengruppen gehen und verschiedene Zwecke zu erfüllen haben; Transaktionen an die neue Orientierungslinie einer Vaterschwester und solche an die Linie eines Mutterbruders. Für die Abelam lauten diese verschiedenen Transaktionen in einem gleichen Zyklus jedoch generalisierend Tausch zwischen *mbandu* und *mbandu* und zwischen *rau* und *wau*.

In meiner Interpretation besteht der Kern der Totenzahlung darin, dass sie das spezielle Recht einer Schwester (und ihrer Nachfahren) auf Nutzung ihres väterlichen Bodens regelt und gleichfalls die Verantwortung des Bruders (und seiner Nachfahren) gegenüber der Schwester (und ihren Nachfahren) oder allgemeiner gegenüber den ehemaligen weiblichen Clanmitgliedern, die nun in einem andern Clan aufgenommen worden sind. Es herrscht zwar eine patrilineare Erbregelung, doch die Pflichten und Schuldigkeiten gegenüber den nicht gesetzmässig erbberechtigten Frauen, die in einen Clan hineingeboren worden sind, bleiben immer vor Augen und werden lange nach der Wegheirat einer Frau aus einem Clan in den Transaktionen der Totenzahlung noch einmal reaktiviert und ins Zentrum gerückt. Beide Seiten müssen im Idealfall für das weibliche Zwischenglied, das das väterliche Clanland den männlichen Nachfahren überlässt und auf dem neu erworbenen Clanland ihres Mannes kein fixes Recht für ihre weiblichen Nachfahren zu verankern vermag, Tribut zahlen. Der Mann kann zwar Linien über Generationen rechtlich fortsetzen – trotzdem ist es klar, dass die Frau gerade durch ihr Ausscheiden aus einer rechtlicherbmässigen Linie (die Frau gesehen als *kwandjitagwa*, als Flughund-Frau, die herumfliegt und nirgends recht hingehört) die typische Clankontinuität im Dorf (verankert im Mann, gesehen als *tapmandu*, als Kokospalmenmann oder -mensch, der festgepflanzt und alteingesessen ist) ermöglicht.

In der Bautzahlung wie in der Totenzahlung rückt die Frau als Schwester und Tochter, wenn auch für die Abelam nicht explizit bewusst, ins Zentrum in der wichtigen Begegnung zwischen der Vater- und der Mutterseite.

Ehe

Nach diesem Exkurs über *gambayuwu* kehren wir wieder zum Thema Ehe zurück.

Die Abelam leben grösstenteils monogam. Aber es gibt Männer mit zwei Frauen, die sich gegenseitig *tiyande* nennen. Meist bedeutet die Heirat einer zweiten Frau für die Frauen zuerst Streit und Unzufriedenheit. Doch nach einiger Zeit pflegen sie normalerweise friedlich nebeneinander zu leben. Dies aber hängt auch vom guten, ausgleichenden Verhalten des Mannes ab, der fähig sein müsste, seine Frauen miteinander zu befreunden – durch Wort, Verhalten und magische Praktiken⁶⁸.

Um zwei Frauen haben zu können, muss ein Mann ein besonders fleissiger und guter Pflanzter sein. Nicht immer behält ein Mann zwei Frauen gleichzeitig, oft kommt es zur Trennung, wenn es der ersten Frau gelingt, einen andern Mann zu finden, oder wenn die Trennung von allen Beteiligten gebilligt wird und die Frage der Brautpreisrückgabe geregelt ist. Will eine Frau ihren Mann unbedingt verlassen, muss ihr neuer Mann für sie und

⁶⁸ cf. 8.4.1, Ehestreit, bei dem es um die Rechte einer Erstfrau und die Pflichten des Ehemannes geht.

ihre Kinder Geld geben – quasi um sie aus dem alten Clan herauszulösen und in seinen Clan hineinzunehmen.

Beinahe jeder im Dorf war im Verlaufe seines Lebens hintereinander mit verschiedenen Männern oder Frauen verheiratet, die entweder weggelaufen sind, weggeschickt worden oder gestorben sind. Eine erste Frau eines Mannes heisst *taletagwa*; die zweite Frau, wenn sie vorher unverheiratet war, *kuktagwa*. Eine zweite Frau, die schon verheiratet war, meist eine Witwe, heisst *nialma*.

Heiraten ein Mann oder eine Frau nach dem Tod ihres Ehepartners allzu schnell wieder, kann Unmut im Dorf aufkommen. Doch dass der überlebende Ehepartner wieder heiraten wird, finden die meisten selbstverständlich. Ein junger Mann meinte über seine Frau:

«Jetzt ist sie meine Frau. Wenn ich gestorben bin, wird sie die Frau aller andern sein, denn viele Männer mögen sie gut.» (Ndukabre)

Wird ein *mbandu* beim Tod seines *mbandu* nicht ausbezahlt, kann er sich das Recht herausnehmen, dessen Witwe zu heiraten.

Eine Witwe heiraten ist sonst kein leichtes Unterfangen. Die Familie ihres verstorbenen Mannes möchte sie und ihre Kinder im eigenen Clan behalten. Deshalb sind Heiraten mit Brüdern des Verstorbenen häufig; sie geben kaum Anlass zu ausgedehnten Diskussionen. Eine Witwe aus einem Clan herausholen, kostet sehr viele Muschelringe und Schweine. Spekulationen um die Wiederheirat noch junger Witwen bedeutender Männer können ganze Dörfer in Atem halten und zu heftigen Diskussionen Anlass geben.

Nicht allein die eheliche Liebe, sondern die Liebe, die Beziehung zwischen Mann und Frau überhaupt, ist ein zentrales Thema im Leben der Abelam, wird viel erwähnt und dient zu Scherz und ernsthaften Diskussionen. Eine Geliebte oder einen Geliebten zu haben, ist keine Seltenheit, doch sollte diese Tatsache in der Öffentlichkeit möglichst nicht bekannt werden. Von vielen Kindern weiss man, dass nicht der Ehemann ihrer Mutter ihr leiblicher Vater ist, sondern ein Freund der Mutter. Erfährt ein Mann, dass seine Frau einen Freund hat, wird er sie vielleicht schlagen, wird er sehr eifersüchtig – Frauen ihrerseits ebenfalls. Früher sollen deshalb viele Männer und Frauen umgebracht worden sein. Bira meinte dazu:

«Es ist schlecht, wenn ein Mann seine Frau aus Eifersucht schlägt. Gut wäre, wenn dieser Mann, beispielsweise meiner Freundin, zum Freund meiner eigenen Ehefrau würde, das wäre gut – alle wären dann zufrieden.»

Diese Aussage verweist auf das folgende, institutionalisierte Verhältnis von Freundschaft und Liebschaft:

Zwei Männer, die gleicher Altersstufe sind, nennen sich Freund (*nau*; «poroman»). Sie helfen sich gegenseitig, wo sie können – ebenso sollten ihre Frauen zusammenarbeiten und Freundinnen sein. Diese Freunde verstehen sich als Brüder. Es bildet sich so eine Beziehung heraus, die von nachfolgenden Generationen zwar oft noch als *nau*-Beziehung verstanden wird, als reines Freundschaftsverhältnis also, oft aber einfach als klassifikatorisches Bruderverhältnis (als Verwandtschaftsverhältnis also). Die Kinder zweier *nau* nennen sich gegenseitig Bruder und Schwester und den Freund ihres Vaters Vater. Ein *nau* nennt die Frau seines Partners *tagwa* (Frau, Ehefrau), die Frauen ihrerseits nennen den eigenen Mann wie seinen Freund *ndu* (Mann, Ehemann). Über Liebesbeziehungen innerhalb dieses bekannten Freundschaftsverhältnisses kann kein Gerede im Dorf entstehen; durch diese Art Freundschaft soll Gerede im Gegenteil gerade unterbunden werden.

Früher soll diese Art von Beziehung häufig gewesen sein, heute gäbe es nur noch wenige *nau*-Verhältnisse im Dorf. Man müsse ja an erster Stelle an Zeremonialyams denken, nicht an Liebe und Frauen, erklärten viele Informanten verschlüsselt ihre Einstellung zum *nau*-Verhältnis und zu Liebschaften mit andern Frauen neben Ehefrauen.

Ein solches Verhältnis bricht meist auseinander, wenn einer der Partner stirbt. Dann heiratet entweder die Witwe neu und vergisst ihren alten Freund, oder der Witwer sucht sich eine neue Frau und das alte Verhältnis wird hinfällig.

Nicht alle Heiraten werden innerhalb des Dorfes geschlossen. In vielen Fällen stammt die Frau aus einem andern Dorf, manchmal auch der Mann (cf. Tabelle 4)⁶⁹. Ein Mann, der nicht in seinem Heimatdorf wohnt, hat es nicht einfach; ein grosser Mann kann er kaum werden. Er wohnt und pflanzt nicht auf eigenem Clanland, seine Beziehungen im Dorf sind nicht genügend ausgebaut, es sei denn, dieses Dorf ist das Ursprungsdorf eines seiner Ahnen oder einer seiner Ahninnen, an die man sich noch erinnert. Oft wird solchen Männern vorgeworfen, sie wüssten weder vom Denken ihres Heimatdorfes noch von demjenigen ihres neuen Wohnortes genug. Die Nachfahren solcher Männer werden dann aber ganz ins Dorfleben integriert. Man weiss von vielen Bewohnern, dass ihre Vorfahren aus andern Dörfern stammen – ob weibliche oder männliche Vorfahren, ist dabei nicht immer ganz klar. Man kann etwa hören:

«Ein Mann des Clanes Mindekum in Djame ging nach Kimbangwa, sein Nachfahre dort ist der Mann X. Die Frau Z in Kimbangwa stammte ursprünglich aus Djame. Sie und ein Mann Y in Djame hatten den gleichen Vater, aber eine andere Mutter. Dieser gemeinsame Vater aus Djame war um die Zeit der Geburt von Z der Geliebte oder Freund der Mutter von Z. Heute kann Z in Djame Land des Clanes ihres leiblichen Vaters bepflanzen.» (Ngələpal)

Tab. 4 Heirat

Anhand der Aufzeichnungen der aktuellen Verwandtschaften und der Heiraten, die ich aufnehmen konnte, und die meist von einem erwachsenen Mann (angenommenes Alter 45 bis 50 Jahre) ausgehend zwei bis drei Generationen (pro Generation 20 Jahre gerechnet nach Schätzung des Heiratsalters eines Mannes) zurückreichen, soll hier ein Heiratszensus versucht werden, der sich auf die seit 1870 Geborenen (einige Vätersväter der ältesten Männer im Dorf dürften etwa um diese Zeit herum geboren worden sein) bezieht. Es wurden 266 Heiraten in den aufgenommenen Dorfgenealogien vermerkt: dabei wurden auch Zweit- und Dritttheiraten sowohl von Männern wie von Frauen gezählt. Gezählt wurden auch Liebesbeziehungen, aus denen ein Kind hervorgegangen ist. Weiter wurden auch diejenigen Ehen gezählt, die ein Mann oder eine Frau unmittelbar bei Eintritt ins heiratsfähige Alter eingegangen sind, die aber schon bald aufgelöst wurden, ohne dass Kinder vorhanden waren. Gezählt wurden schliesslich auch Heiraten, bei denen entweder der Mann oder die Frau das Ursprungsdorf Kimbangwa verlassen haben.

A Heiraten von im Zeitraum 1870–1960 Geborenen

Total der eingegangenen Heiraten		266	
Heiraten mit auswärtiger Frau (im Dorf lebend)	46		
Heiraten mit auswärtigem Mann (im Dorf lebend)	7		
Heiraten mit auswärtiger Frau (auswärts lebend)	14		
Heiraten mit auswärtigem Mann (auswärts lebend)	29	96	(36%)
Innerhalb Kimbangwas eingegangene Heiraten		170	(64%)

B Zum Vergleich Heiraten von 1950–1960 Geborenen

Total der eingegangenen Heiraten		37	
Heiraten mit auswärtiger Frau (im Dorf lebend)	5		
Heiraten mit auswärtigem Mann (im Dorf lebend)	2		
Heiraten mit auswärtiger Frau (auswärts lebend)	1		
Heiraten mit auswärtigem Mann (auswärts lebend)	5	13	(35%)
Innerhalb Kimbangwas eingegangene Heiraten		24	(65%)

⁶⁹ Die Bewohner Kimbangwas heirateten früher auch Frauen aus Feindesdörfern (*kaunge* = Speerkampf-Dorf). Dies steht im Gegensatz zu Beobachtungen, die Gorlin im Wosera-Gebiet gemacht hat (1973: 41).

Tab. 4 Heirat (Fortsetzung)

Aufteilung der Heiraten nach Dörfern des Ehepartners

A Heiraten von im Zeitraum 1870-1960 Geborenen

1 Frau von auswärts kommend	(46)	3 Mann nach auswärts gehend	(14)
Djame	9	Bainyik	8
Bainyik	8	Wewak	2
Kalabu	6	Balogwil	1
Nyamikum	5	Chimbu	1
Mambleip	4	Kalabu	1
Maprik	3	Mambleip	1
Waignakum	3		
Kuminibus	2		
Neligum	2		
Balogwil	1		
Popondetta	1		
Ulupu	1		
Wora	1		
2 Mann von auswärts kommend	(7)	4 Frau nach auswärts gehend	(29)
Djame	2	Bainyik	11
Sepik	2	Djame	5
Bainyik	1	Kalabu	3
Kalabu	1	Nyamikum	3
Maprik	1	Waignakum	3
		Maprik	2
		Kuminibus	1
		Mambleip	1

Aufteilung der Heiraten nach Dörfern des Ehepartners

B Heiraten von 1950-1960 Geborenen

1 Frau von auswärts kommend	(5)	3 Mann nach auswärts gehend	(1)
Djame	2	Bainyik	1
Bainyik	1		
Popondetta	1		
Ulupu	1		
2 Mann von auswärtsskommend	(2)	4 Frau nach auswärts gehend	(5)
Kalabu	1	Bainyik	2
Sepik	1	Wewak	2
		Kuminibus	1

Wegen Frauen aus andern Dörfern entstehen oft Streitigkeiten. Wird für sie nicht gut gesorgt, so steht hinter ihnen nicht nur ihre Familie, sondern ein anderes Dorf, mit dem man wenn immer möglich keinen Streit möchte. Es herrscht bezüglich Frauen aus andern Dörfern die Meinung, dass sie nicht mehr einfach zurück in ihr Ursprungsdorf gehen können – schliesslich wollten sie weggehen und einen fremden Mann heiraten⁷⁰. Eine solche Heirat verbindet im besten Fall Familien zweier Dörfer und schafft neue Freundschaften und mögliche Allianzen. Es ist aber ebenso möglich, dass der Wegzug vieler Frauen in ein anderes Dorf Groll bei den zurückgelassenen Männern entstehen lässt –

⁷⁰ cf. Lebensbericht von Naruai 8.2.6.

früher ein Anlass zu Krieg. Zu Kampfzeiten war der Wegzug von Frauen also ein Politikum. War eine Frau aus irgend einem Grund böse auf ihre Mitbewohner im Dorf, rannte sie früher oft weg in ein Feindesdorf, aus dem man sie nicht leicht zurückholen konnte.

Oft wurden Frauen auch in andere Dörfer entführt, was meist zu Streit und Kämpfen führte; Grund, einen Ehepartner (Mann oder Frau) in andern Dörfern zu suchen, musste oder muss also nicht immer Liebe (gewesen) sein. Neben Streitereien im eigenen Dorf können enttäuschte Liebe, Wunsch nach Stärkung des Bündnisses mit einem Freundesdorf, Wunsch nach Rückkehr auf das Clanland eines Vorfahren und schlechte Behandlung zu Aufenthalt und Heirat eines Mannes oder einer Frau in einem andern Dorf führen.

Will eine Frau ihren Mann verlassen, weil er zu faul ist und ihr nicht genug bei der Arbeit hilft; will ein Mann seine Frau verlassen, weil sie streitsüchtig ist, die Tabus während der Yampspflanzenzeit nicht einhält und somit den Zeremonialyams ihres Mannes am guten Gedeihen hindert, oder weil sie eine heimliche Liebschaft unterhält, ist das allein noch nicht Grund genug, dass die Trennung auch von allen akzeptiert wird. Die Frage des Brautpreises muss zuerst geregelt sein. Wurde keiner bezahlt, ist die Trennung leicht vollzogen. Ausser wenn die Frau verstossen wurde, müsste sonst die Familie der Frau den Brautpreis zurückerstatten, wenn die Kinder bei der Frau bleiben – oder einen neuen Mann aus dem gleichen Clan wie der Ehemann für die Frau finden. Lässt die Frau die Kinder dem Mann, ist die Brautpreisfrage ebenfalls geregelt. Der Mann kann bei der Trennung ganz zu seiner zweiten Frau ziehen, muss aber der ersten Frau immer noch, vor allem wenn sie Kinder hat, bei der Gartenarbeit zur Hand gehen. Manchmal vollzieht sich die Trennung langsam, indem eine von zwei *tiyande*-Frauen immer mehr den Angehörigen ihres eigenen Clanes überlassen wird, und ein Mann immer mehr sich nur noch der zweiten *tiyande*-Frau verbunden fühlt.

In einem Fall vollzog sich diese Abtrennung sehr dramatisch, weil die zurückgelassene erste Frau sich mit ihrer Situation nicht abfinden konnte. Ihr Mann hatte für die zweite Frau, eine Witwe, einen hohen Brautpreis bezahlen müssen. Darauf zog er mit ihr in einen weitentfernten Buschweiler und kümmerte sich kaum mehr um seine erste Frau, die nun allein für sich und ihre Söhne sorgen musste. Weil sie eine anziehende Frau war, wurde sie von vielen Liebhabern sprichwörtlich belagert. Sie liess sich mit einem jüngeren Bruder ihres Mannes ein und wurde schwanger. Nun fühlte sich ihr Ehemann betrogen und verlangte von ihr, ihrer Familie und ihrem Liebhaber den Brautpreis zurück. Über Monate zogen sich Dorfdiskussionen, Streitereien und Anschuldigungen hin⁷¹. Zentral war in den heftigen Auseinandersetzungen die Kränkung der Frau, mit fünf Söhnen und einer kranken Tochter alleingelassen worden zu sein, und die Kränkung des Mannes, dass ein jüngerer Bruder es gewagt hatte, sich seiner Frau zu nähern – seiner Frau, um die er sich ja eigentlich gar nicht mehr gekümmert hatte.

3.4.3 Erbrecht, Adoption und Namengebung

Erbfolge oder Erbrecht ist eng mit der Clanzugehörigkeit gekoppelt und entscheidet über primäres und sekundäres Bodennutzungsrecht (cf. 5.1). Im Grunde hat jeder an erster Stelle Anrecht auf Boden desjenigen Clanes, mit dem er durch Geburt, Heirat oder Adoption sich am Stärksten verbunden fühlt, und dessen älteste oder grosse Männer (*nəmandu/magnandu*) bereit sind, ihm in ihrem Clan und auf ihrem Clanland einen Platz zuzuweisen. Der Idealfall wäre, dass ein Mann in den Clan und die Clanrechte seines leiblichen Vaters (oder dessen älteren Bruders) hineinwächst, der seinerseits als Erstgeborenem seinem Vater (oder dessen ältestem Bruder) in der Rolle des «Vaters des Bodens» («papa bilong graun») nachgefolgt ist. In jedem der Clane gibt es einen oder mehrere solche «Väter oder Hüter des Bodens» – Hüter deshalb, weil diese Männer nicht die ausschliesslichen Besitzer sind, son-

⁷¹ Bei meiner Abreise im Juni 1979 war dieser Ehestreit noch nicht gelöst.

dern nur während einer Zeitspanne ihres Lebens über einen Teil des Clanlandes ihres Clanes wachen und bestimmen können, wer dort mit ihnen oder auch allein Nahrung pflanzen darf⁷². Nicht immer sind diese Männer in Wirklichkeit die erstgeborenen Söhne ihres Vaters; die ältesten sind vielleicht gestorben, in einen anderen Clan hinübergegangen, in ein anderes Dorf gezogen oder sind keine besonders fähigen Männer. Dann kann auch ein zweit-, dritt-, usw. oder gar letztgeborener Sohn die Rolle des «Vaters des Bodens» übernehmen. Es kommt auch vor, dass beispielsweise drei Söhne eines «Vaters des Bodens» das ihnen zugedachte Clanland in drei festgelegte Teilgebiete aufteilen, und jeder einzeln «Vater des Bodens» seines kleinen Stückes des gesamten Clanlandes wird, das er seinerseits später gesamthaft oder wieder zerstückelt seinen Söhnen, Adoptivsöhnen oder Schwesterkindern (*raua*) übergeben wird.

Wieder andere Söhne, die entweder besser miteinander auskommen oder dem guten Vorbild eines Vorfahren nacheifern wollen, versuchen, das Clanland nicht weiter aufzusplittern und dem Bedeutendsten unter ihnen oder eben dem Erstgeborenen – beides muss nicht automatisch zusammentreffen, wenngleich erst beides kombiniert dem wirklichen Ideal der Abelam entspreche – als «Vater des Bodens» zu folgen. Interessant zu bemerken ist, dass die einzelnen Linien mit ihren «Vätern des Bodens» nicht so sehr als verschiedene, geschlossene Einheiten, die den Gesamtclan ausmachen, angesehen werden, sondern vielmehr als einzelne Fragmente dieses Gesamtclanes, die durch Clanspaltungen entstanden sind. Zentrale und umfassende rechtliche und soziale Einheit ist der Clan. Es wird betont, dass es bei den verschiedenen Linien der «Väter des Bodens» primär um das Recht gehe, bestimmte Teile des Clanlandes bepflanzen zu dürfen. Diese Linien seien entstanden, weil der Boden aus verschiedenen Gründen aufgeteilt werden musste. Diese von mir Linien genannten Einheiten weisen auf die Aufspaltung des ursprünglich einheitlichen Clanlandes hin (cf. 3.6.1 und speziell Abbildung 4).

Aufgesplittertes Land wird manchmal auch wieder zusammengelegt, wenn einzelne Nachfolgelinien solcher «Väter des Bodens» aussterben. Das Land einzelner Linien bleibt ja weiterhin Clanland. Ein anderer «Vater des Bodens» innerhalb desselben Clanes kann je nach seiner Verwandtschaft mit der ausgestorbenen Linie das Land weiterbepflanzen, oder jemand aus einem andern Clan oder gar Dorf, der eine noch überzeugendere oder nähere Verwandtschaft (auch durch Frauen) beweisen kann, kann diesen Teil des Clanlandes nun benützen.

Im Idealfall also übergibt ein Vater das Wächteramt über den Boden seinem Erstgeborenen, der wiederum seinen jüngeren Brüdern und vielleicht auch einem Kreis anderer Verwandter Pflanzland zuweist. Ein Erstgeborener (*nəmandu*/*magnandu*) wird als besonders fähig angesehen, als guter Mann, der aus dem noch frischen, jungen Blut seiner Eltern entstanden ist. Der Jüngste (*suambundu*) ist dagegen aus dem schon verbrauchten, erkalteten Blut der Eltern entstanden und wird deshalb selber schnell altern. Man sagt, dass vor allem *nəmandu* gute Yamspflanzer werden können. *suambundu* dagegen werden gute Schweineaufschneider. Weil ihr Blut schneller altert, dürfen jüngste Söhne schon nach der Geburt eines zweiten Kindes Schweine präparieren – etwas, was gekonnt sein muss, sonst entsteht Schaden für alle. Alle übrigen Söhne dürfen diese Handlung erst nach der Geburt eines fünften Kindes ausüben. Das heisst aber nicht, dass Wissen und Fertigkeiten nur von wenigen auserwählten oder durch Geburt bestimmten Männern errungen werden können. Ein guter Zeremonialyamspflanzer, Schweineaufschneider, Maler und Schnitzer, Erzähler, Zauberer, Jäger, Heiler, Regenmacher oder in früheren Zeiten Kämpfer kann werden, wer Neugierde und Fähigkeiten hat und im Kontakt mit grossen Männern (*nəmandu*) Erfahrungen und Wissen zu erringen vermag. Diese grossen Männer können Väter sein, aber

⁷² Für die Einstellung gegenüber dem Clanland und der Nutzniessung dieses Landes ist der Glaube wichtig, dass die verstorbenen Ahnen des Clanes auf ihrer Seite ebenfalls über das Clanland, die Nahrung und das Wohlergehen der Nachfahren wachen (cf. 4.4).

auch Mutterbrüder, Schwiegerväter oder Grossväter. Bedingung ist, dass der junge Mann sich um das Wissen bemüht, dem *nəmandu* bei dessen Arbeit im Garten hilft und sich ihm erkenntlich zeigt, und dass der *nəmandu* seinerseits bereit ist, diesen Mann zu protegieren; letzteres ein Punkt, der mit Machtfragen zwischen den Clänen und *ara*-Hälften und zwischen einzelnen Individuen im Dorf zu tun hat.

Das System der Erbfolge, das in idealer Form einfach und überschaubar tönt, wird in Wirklichkeit aufgebrochen durch Adoption im weitesten Sinn, durch Übergabe kleiner Teile des Clanbodens zur Nutzniessung an Frauen, die im Clan geboren worden sind, und durch ungleiches Wachsen oder Abnehmen der Anzahl fähiger männlicher Clanmitglieder. Ein Beispiel von so entstehender Komplexität ist das folgende:

Ein junger Mann von 18 Jahren, Simbingen, erklärte mir, sein Vater habe den siebenjährigen Sohn Polek seiner Schwester adoptiert. Der Kleine werde später im Clanbereich seines Mutterbruders Ulue (Simbingens Vater) pflanzen können. Nun habe sein Vater Ulue für Polek eine kleine Kakaopflanzung angelegt. Sonst würden der Vater und die Familie von Polek schlecht reden und Ulue fragen, warum er überhaupt beschlossen habe, Polek zu sich zu nehmen. Polek ist zwar Ulue zugesprochen, lebt aber immer noch bei seiner eigenen Mutter. Ein Clanbruder von Ulue griff Ulue an, dass er Polek in seinen Clanbereich aufgenommen habe, obwohl er selber viele eigene Kinder habe. Warum er die eigenen Kinder in andere Clane gegeben habe? (Das hat Ulue getan). Der Clanbruder klagte, dass seine und Ulues Väter früher den Clanboden immer gemeinsam bepflanzt hätten, dass sie gemeinsam Sago gewaschen hätten – und nun sich Ulue von ihm, und auch von diesen Vorbildern, absondere.

Obschon Polek einst auf Clanland seines Mutterbruders wird pflanzen können, bekommt er auch vom eigenen, leiblichen Vater Land zum Bebauen zugesprochen. Simbingen (der seinerseits wechselweise bei seinem Mutterbruder und bei seinem Vater wohnt) meinte, wenn Ulue sterbe, werde Polek seine Stelle übernehmen. Simbingen, der Sohn Ulues, sagte dies sehr selbstverständlich und ohne irgendwelche Hintertöne. Im übrigen erklärte er:

«Nun, Ulue lebt noch, wir pflanzen auf Clanboden meiner Mutterbrüder Manigut in Kimbangwa und Dusimbia in Bainyik. Der jüngere Bruder (gemeint ist der jüngere Grossvater) war der Vater meiner Mutter und meines Mutterbruders Manigut. Der ältere Bruder (gemeint ist der ältere Grossvater) war der Vater von Dusimbias. Dusimbias Vater war der Adoptivvater meiner Mutter. Yemanban, eigentlich der älteste leibliche Bruder meiner Mutter, ist «Vater des Bodens» vom Clanland seiner Familie mütterlicherseits in Bainyik. Der zweitälteste Bruder wurde in einen andern Clan im Dorf adoptiert. So ist der Jüngste, mein Mutterbruder, bei dem ich lebe, nun Wächter des Clanlandes seines Vaters. Der eigentliche «Vater des Bodens» dieses Clanlandes war aber Buta (ein ältester Sohn eines ältesten Vaters, nicht direkt verwandt mit der hier erwähnten Familie), der Vater von Jelies, Jigenas, Wiapi und Banguilu.»

Anhand dieses Beispiels zeigt sich die Vielfalt an Möglichkeiten, verschiedenes Clanland, d.h. anderes als nur primär dasjenige des leiblichen oder klassifikatorischen Clanvaters, bepflanzen und als eigenen Boden bezeichnen zu dürfen. Es wird klar, dass man nicht einfach von patrilinear Erbfolge sprechen kann, sondern dass man im Zusammenhang mit Bodenerbe und Bodennutzniessung genauer auf Adoptionen und Clanspaltungen oder Verschiebungen von Mitgliedern innerhalb und zwischen Clänen achten muss, also auf die Vielfalt an Möglichkeiten jedes einzelnen, Land verschiedener Clane bepflanzen zu können (sekundäres Bodennutzungsrecht cf. 5.1) und darauf, mit wem jeder aktuell zusammenarbeitet, und mit wem seine Familie einst zusammengearbeitet hat (cf. 4.2).

Nicht nur Land des Vaters wird bepflanzt, sondern in gleichem Masse auch Land der Familie der Ehefrau, Land der Familie der Mutter und des Clanes, in den man adoptiert worden ist. Im obigen Beispiel gewährt ein Mutterbruder gar seinem Schwestersohn Zugang auch zu Land, das gar nicht seinem Ursprungsclan, und somit auch nicht demje-

nigen seiner Schwester, gehört, sondern der Familie seiner Frau. Diese Frau ihrerseits hat dem Boden ihres Geburtsclanes gegenüber insofern eine besonders starke Position, als sie nicht nur leibliche Tochter des von Simbingen genannten «jüngeren Bruders» in der Grossvätergeneration ist, sondern von einem in bezug auf die Wächterfunktion und Entscheidungsfunktion über das Clanland wichtigeren Mann adoptiert worden ist.

Im oben erwähnten Fall finden wir auch ein Beispiel, wie ein Ältester (Yemanban) auf seine Wächterfunktion verzichtet hat und Clanland eigener Vorfahren in einem andern Dorf bepflanzt, Clanland, mit dem er darüberhinaus auch durch seine zweite Frau und ihr Herkommen verbunden ist. Ein weiterer beachtenswerter Punkt ist, dass es nicht ganz klar ist, welche Funktion eigentlich die Söhne des eigentlichen «Vaters des Bodens» Buta innehaben. Sie reden zwar immer davon, dass sie die ursprünglichen Nutzniesser des Bodens seien, treten aber in dieser Rolle nicht auffallend hervor, d.h. sind nicht bekannt als Männer, die viel Clanland anderen zur Bepflanzung zuweisen und somit auch eine gewisse Stärke und Macht innehaben. Aber über dieses Clanland dürften sie nach Meinung aller offensichtlich bestimmen.

Es scheint, dass Frauen, vor allem früher, bei ihrer Heirat von ihren Vätern oder Brüdern einen kleinen Fleck des väterlichen Clanlandes zu eigenem Nutzen zugesprochen erhielten. In solchen Fällen kann sich mit der Zeit dieses Clanland mütterlicherseits im Bewusstsein der Nutzniesser in Clanland der Familie des Mannes der Frau verwandeln. Wenn niemand aus der Familie der Frau fähig ist, diesen Irrtum zu verbessern, so werden die männlichen Nachkommen der Frau das Land nun als zu ihrem eigenen väterlichen Clan gehörend ansehen. Wenn allerdings ein Mann aus der Familie der Mutter die Geschichte der Übergabe zur Nutzniessung noch kennt und weiss, dass das betreffende Landstück ursprünglich seinem Clan gehörte, und wenn er darauf besteht, es unter seinem Clannamen wieder zu bepflanzen, so wird ihm das zuerkannt.

Die Abgabe von Land zur Nutzniessung an Frauen erschwert also noch den Überblick über die Aufteilung des Clanlandes; die Grenzen im Grossen zwischen den Clanen bleiben zwar bestehen, aber im Kleinen kommt es zu Verschiebungen. Gerade Frauen und jüngere Leute können oft nicht mit Sicherheit sagen, zu welchem Clan ein Stück Boden gehört. Sie können oft nur sagen, durch welche Person in welcher Verwandtschaftsbeziehung zu ihnen sie befugt sind, darauf zu pflanzen.

Männer wissen über aktuelle Bodenverteilung unter den Clanen meist genaueres; sie diskutieren häufig über Clanland und damit verbundene Geschichten, erinnern sich in Gesprächen und Erzählungen, wer dort vorher gepflanzt hat, erinnern sich an speziellen Zeremonialyams aus speziellen Clangärten, können überhaupt viele ehemalige Gärten im Busch lokalisieren und erinnern sich an Zusammenarbeit mit Freunden oder Verwandten aus anderen Clanen in bestimmten Gärten. Es ist erstaunlich, wie einige Männer sich auf dem gesamten Territorium des Dorfes auskennen und sagen können, zu welchem Clan und welchem «Vater des Bodens» jedes Stück Land darauf gehört – wie genau sie die durch *yaua*-Büsche und Kokospalmen markierten Grenzen zwischen unterschiedlichem Clanbesitz kennen. Dabei erstreckt sich ein Streifen Clanlandes manchmal nur über einige zehn, höchstens einige hundert Meter⁷³, und wechseln sich solche Landstreifen in willkürlicher Folge ab. Allerdings gibt es auch einige grössere zusammenhängende Clanlandstücke auf dem Dorfgebiet. Männer mit besonders gutem Wissen der Geschichte ihres Clanlandes, also des Wechsels an «Vätern des Bodens», der Übergabe an andere Männer als an Söhne, der vergangenen Streitigkeiten über Grenzen, sind immer dann besonders gefragt, wenn neu vor Augen gehalten werden muss, zu welchem Clan ein umstrittenes Stück Land gehört, oder wenn einige über den Boden ihres Clanes nicht mehr richtig Bescheid wissen. Dieses Wissen erstreckt sich bei einzelnen nicht nur auf das eigene Clanland: manch grosser

⁷³ Clanlandzuteilung im näheren Umkreis der Weiler (nur streckenweise aufgezeichnet, enthält Lücken) cf. Karte I.

Mann kennt die Geschichte des Bodens anderer Clane besser als deren noch lebende Clanmitglieder.

Dieses Potential an Wissen ist auch wichtig in bezug auf Claneigentum an Palmen und an Früchte oder Blättergemüse tragenden Bäumen. Auch Bäume werden im Idealfall von Vätern auf Söhne vererbt. Gleichzeitig erhalten Knaben wie Mädchen bei der Geburt Kokospalmen. Sagopalmen werden wie Clanland gehandhabt und innerhalb und ausserhalb des Clanes auch andern zur Verarbeitung überlassen. Väter pflanzen Bäume für sich selber und für ihre Söhne, ihre Töchter, ihre Schwesterkinder, Enkel und Ehefrauen. Frauen können mit Erlaubnis ihrer Brüder Sagopalmen ihres Ursprungsclanes bearbeiten, d.h. Brüder sorgen dafür, ihre Schwestern herbeizurufen, wenn sie claneigenen Sago bearbeiten.

Die Nahrungsbäume werden auf Clanland des Baumbesitzers gepflanzt. Einzig bei Kokospalmen kann es vorkommen, dass sie einem andern Clan gehören als der Boden, auf dem sie stehen. Dies hängt damit zusammen, dass Kokospalmen oft am Rande von Gärten gepflanzt werden, vor allem von Zeremonialyamsgärten, und dass dies auch Leute tun, die für ein oder zwei Jahre ein Stück Land eines anderen Clanes bepflanzen dürfen. Der claneigene Baumbestand wird schon früh den Kindern gezeigt. Auf dem Weg zu den Gärten, beim Sammeln von Nahrung, beim Herumziehen im Busch hören und lernen sie, welche Bäume sie berühren dürfen, welche nicht. Auch das Wachsen des Überblickes über das eigene und fremde Clanland geschieht durch Erfahrung und durch den Aufbau von Erinnerungen.

Adoption

Kommen wir nun zur Adoption, die für Nutzniessung an Boden, Erbfolge, Clanzugehörigkeit und Beweglichkeit des Clansystems so entscheidend ist.

Adoptionen finden einerseits statt, weil Kinder für die Abelam ein so wesentlicher Bestandteil des Lebens sind, andererseits, um einen Ausgleich in der Nutzung des Bodens der verschiedenen Clane zu ermöglichen. Boden eines Clanes soll nicht ungenutzt bleiben, weil der Clan zu wenige männliche Mitglieder hat. Kein Mann möchte, dass sein Stück Clanland nach seinem Tod von irgend einem andern Mann übernommen wird. Zudem soll mögliche Bodenknappheit in kinderreichen Clanen umgangen werden. Deshalb nehmen kinderlose Frauen und Männer oder Männer mit viel brachliegendem Clanland Kinder aus Familien auf, die genug männliche Nachfahren haben oder ihren Nachfahren wenig Boden zur Verfügung stellen können.

Man kann von zwei Arten der Adoption reden. Bei der einen geht es primär darum, für Kinder anderer zu sorgen und sie grosszuziehen. Bei der andern Art geht es darum, die Bodenfolge innerhalb des eigenen Clans und der eigenen Familie bewusst zu regeln. Diese zwei Arten der Adoption können sich überschneiden; doch nicht immer führt das Sorgerecht für andere Kinder automatisch dazu, dass diese Kinder auch voll als zum Adoptivclan gehörend angesehen werden und nun innerhalb des Clanlandanteils des Adoptivvaters an erster Stelle pflanzen können. Oft bleibt für solche Kinder an erster Stelle das Clanland des leiblichen Vaters massgebend, und übernehmen die Adoptiveltern einzig die Sorge um ihr Wohlergehen, nicht aber ihre volle Integration an Kindesstatt mit dazugehöriger Zuschreibung von Clanland.

Neben der Adoption in Form der Sorgspflicht für die heranwachsenden Kinder und der Sorgpflicht mit «erbrechtlicher» Integration der Kinder in den Clan des Adoptivvaters – in seltenen Fällen der Adoptivmutter – gibt es noch eine Ausformung der Adoption, in der das heranwachsende Kind nicht von den Adoptiveltern aufgezogen wird, dafür aber als Erwachsener in den Clan des Adoptivvaters integriert wird und Nutzniesser von dessen Clanlandanteil wird. Bei dieser wie bei der vorher erwähnten Art von Adoption mit Clanfolgerecht erlischt das Recht, Boden des leiblichen Vaters zu nutzen, nicht automatisch. Deshalb werden viele Männer mit zwei verschiedenen Clanen in Zusammenhang gebracht,

und herrscht manchmal Unsicherheit, ob jemand nun primär dem einen oder andern Clan angehört. Ein solcher Mann mit doppelter Loyalität wird *nyindendu* («namelman»; «Mann, der dazwischen steht») genannt. Er steht sozusagen mit einem Fuss im einen, mit dem andern Fuss im andern Clan und fühlt sich beiden gleichermassen verbunden. Es heisst in solchen Fällen zum Beispiel:

«Mann X ist im Clan Nangkum/Kwas geboren und ging hinüber in den Clan Apangendu/Guaru. Er wurde von einem Vater in Apangendu/Guaru adoptiert. Er gehört zu Kwas und zu Guaru.» (Mendjong)

Diese unterschiedlichen Adoptionsverhältnisse hängen wohl auch damit zusammen, dass Kinder, ob sie nun adoptiert sind oder nicht, gerne für gewisse Zeit selber wählen, bei einem bestimmten andern Verwandten zu wohnen und zu schlafen. So kehren oft auch Kinder, die bei Adoptiveltern wohnen und als deren Kinder angesehen werden, für gewisse Zeit zu den Eltern zurück. Der Bewegungsraum für die Kinder ist gross. Sie haben nicht ein für allemal im Haus oder Bereich der leiblichen Eltern zu bleiben. Manches Kind zieht nach einem Streit mit der Mutter oder dem Vater gekränkt oder voll Wut zu einem Verwandten und kehrt zurück, wenn der Zorn verflogen ist. Kinderlose Ehepaare adoptieren Kinder von Brüdern oder Schwestern; Grosseltern und Mutterbrüder nehmen Kinder von Verwandten im eigenen oder in andern Dörfern auf; eigene Kinder werden zu Verwandten in andere Dörfer geschickt. Der Mann Banguilo mit fünf Kindern hatte eine Tochter zu deren Mutterbruder nach Bainyik geschickt. Einen Sohn hatte er der Schwester Bilangien der Ehefrau Jetalia überlassen. Diese Schwestern hatten zwar die gleiche Mutter, doch einen andern Vater. Als die Mutter starb, schaute die ältere Bilangien zu ihrer jüngeren Schwester Jetalia und zog sie auf. Der Vater von Banguilo war ein Kämpfer. Ununterbrochen soll er unterwegs gewesen sein. Ein anderer Mann schaute deshalb zu seinen Kindern und zog sie auf.

Der Mann Nguølen, der in den Clan Apangendu/Guaru hineingeboren worden war, wurde vom Clan Matokum/Wama, der damals wenige männliche Nachfahren zählte, adoptiert. Die Familie Nguølens aus dem Clan Apangendu/Guaru zählte zu dieser Zeit viele männliche Nachkommen, hatte aber nur wenig Clanlandanteil zur Verfügung. Ein Vorfahre dieser Familie oder Linie war ursprünglich aus Bainyik nach Kimbangwa gezogen und in Kimbangwa adoptiert worden. Damals hatte der Clan Apangendu/Guaru wenige männliche Nachfahren, aber viel Boden zur Verfügung. Deshalb wurde der Mann aus Bainyik mit offenen Armen aufgenommen. Seine Nachkommen hatten ihrerseits wieder zu wenig eigenen Clanlandanteil. Ein leiblicher Bruder von Nguølen zog deshalb wieder zurück nach Bainyik auf Clanland des Vorfahren; Nguølen selber wurde, wie erwähnt, in einen andern Clan aufgenommen.

Ein anderer Mann, Tapokwin, dessen leiblicher Vater im Kampf umgekommen war, wurde zuerst von seinem Mutterbruder in Pflege genommen. Dieser Mutterbruder hatte selber sehr viele eigene Kinder gehabt, die jedoch alle jung gestorben waren. Er sorgte sich deswegen so sehr, dass er wegzog in den Busch. Von nun an schaute die Mutter dieses Mutterbruders, die *mamu* (Grossmutter mütterlicherseits) von Tapokwin zu diesem. Tapokwin half ihr, Gartenland der Familie seiner Mutter zu bepflanzen. Später heiratete Tapokwin Mauliaui aus dem eigenen väterlichen Clan. Mauliaui lebte damals mit ihrem Vater im Dorf ihrer Mutter. Der Vater von Mauliaui war in das Dorf seiner Frau, nach Balogwil, gezogen, weil er von seinem Schwiegervater dort adoptiert worden war, also auf seinem Clanland pflanzen sollte. Das eigene Clanland in Kimbangwa blieb ungenutzt. Nun adoptierte Mauliauis Vater, der eigentliche «Vater des Bodens» dieses verlassenen Stückes Land von Tapokwins Clan in Kimbangwa, Tapokwin und übergab ihm das Nutzungsrecht als «Vater des Bodens» über das verlassene Stück Clanland in Kimbangwa. Auf Umwegen kam also Tapokwin wieder zu eigenem väterlichem Clanland, wenn auch einem Teil aus einer andern Linie als derjenigen seines leiblichen Vaters.

Die meisten Adoptionen geschehen informell. Ein Kind, ein Heranwachsender oder ein Mann werden in einen andern Clan oder eine andere Linie des gleichen Clanes langsam und für alle kenntlich integriert.

In einigen Fällen aber wird der Wunsch nach Adoption eines Kindes durch einen speziellen Akt kurz nach dessen Geburt ausgedrückt. Dem Kind, das man gerne zu sich nehmen und aufziehen möchte, und dessen Mutter bringt man nach der Geburt ungekochten Taro und Yams ins Menstruationshaus. Gleichzeitig drückt man für alle hörbar seinen Wunsch aus, dieses Kind adoptieren zu dürfen. Damit kennzeichnet man das Kind für sich. Wird später das Kind von den Eltern nicht zur Adoption freigegeben, kann es, so sagt man, krank werden oder gar sterben. Einem Kind, das man so kennzeichnet, gibt man gleichzeitig einen Namen aus der eigenen väterlichen Ahnenlinie. Es kann aber trotz dieses Aktes vorkommen, dass Eltern mit einer solchen Adoption nicht einverstanden sind.

Einen Namen desjenigen Clanes, in den hinein sie adoptiert und langsam voll integriert werden sollen, erhalten auch noch ältere Kinder oder Erwachsene, falls sie erst dann in einen andern Clan adoptiert werden. Ein Informant meinte dazu:

«Wir ändern den Namen. Viele Menschen sind früher in diesem Raum (Clanbereich) gestorben. Wir nehmen nun andere Menschen aus andern Clanen in unseren Clanbereich auf. Wir setzen sie in unseren Raum und ändern ihren Namen. Wir sagen ihnen: ihr werdet über diesen Clanbereich wachen, ihr werdet auf diesem Clanboden Häuser bauen, ihr werdet Sago und Kokosnüsse dieses Clanes nehmen können. Alles in diesem Clanbereich könnt ihr euer nennen – ihr werdet einen Namen dieses Clanes erhalten. Eure Kinder werden Namen aus diesem Clan erhalten – aus dieser Familie.» (Winauru)

Namengebung

Nicht nur Adoptivkinder, alle Kinder erhalten bei der Geburt einen Namen aus dem väterlichen Clan, in wenigen Fällen auch aus der Familie der Mutter (ohne dass sie in diese Familie adoptiert worden wären). Man wählt die Namen von Verstorbenen in der Familie mit der Begründung, diese Namen würden sonst von andern gestohlen oder gingen verloren. Man wählt Namen von tüchtigen Vorfahren; einem Knaben, der einen Namen eines guten Yampflanzers, einem Mädchen, das einen Namen einer guten Taropflanzlerin erhält, wird so ein Zeichen für seine Zukunft gesetzt. Diese Namen helfen auch, die Erinnerung an die Verstorbenen wach zu halten. Das Kind erfährt später, wessen Namen es erhalten hat, und was für ein Mensch der betreffende Vorfahre gleichen Namens war.

Neugeborene erhalten oft den gleichen Namen bei ihrer Geburt wie der noch lebende Vater oder Grossvater einst bei ihrer eigenen Geburt. Dies führt deshalb nicht zu Verwirrungen, weil der Vater oder Grossvater inzwischen schon einen oder mehrere neue Namen erhalten haben.

Von Initiation zu Initiation, von Altersstufe zu Altersstufe, erhält ein Mann einen neuen Namen. Bei der ersten Initiation ändert der Knabe erstmals seinen Namen, – er nimmt im Grunde ja auch eine neue Identität an. Den Kindernamen oder «Namen aus dem Menstruationshaus» verliert er. Auch der neue Name sollte aus dem väterlichen Clanbestand des Umbenannten stammen. Der neue Name wird, so heisst es, vom *ngwalndu*-Geistwesen seines Clanes dem Knaben oder Jüngling gegeben. Diesen Namen kann man nicht ändern. Unter ihm wird man zum erfolgreichen Yampflanze heranwachsen.

Bei allen späteren Initiationen erhält man wieder neue Namen. Es scheint, dass man alle Männer mit allen Namen, die sie einst getragen haben, anrufen darf⁷⁴.

Auch Frauen wechseln (oder können zumindest) im Verlauf ihres Lebens ihren Namen; nach der Erstmenstruation oder im Alter nach der Geburt vieler Kinder.

⁷⁴ Nur der *wau* (Mutterbruder) soll mit einem Namenstabu belegt sein. Die genaue Auskunft dazu fehlt mir leider.

Neue Namen, die Männer bei Initiationen erhalten, werden von *nəmandu* des Clanes in Diskussionen geprüft, denn sie müssen aus dem richtigen Clan sein und müssen der Altersstufe des neu zu Benennenden entsprechen. Manchmal charakterisieren sie sogar den Umbenannten – aber nicht immer. Beispielsweise wurde ein Vorfahre eines Mannes Gambaban (Totengeist-Wesen) genannt; er war ein Kämpfer, war selten mit seiner Familie zusammen und hauptsächlich draussen im Busch unterwegs, eben wie ein Totengeist oder Totenwesen. Es ist allerdings keine Notwendigkeit, dass Namen ihre Träger charakterisieren, doch einen Zusammenhang mit Eigenarten des Trägers können sie haben; in dem Fall lässt sich mit diesen Namen spielen, lassen sich verschlüsselte Botschaften ausdrücken.

3.5 Freundschaft und Partnerschaft und Denken in zusammengehörigen Paaren

Verwandschaftliche Beziehungen verschiedenster Grade und unterschiedlichsten Charakters spannen alle Leute innerhalb und auch einige ausserhalb des Dorfes in einen Bezugsrahmen mit bekannten Rechten und Pflichten ein. Nichtverwandte werden durch Heirat ins Verwandschaftsnetz integriert, das dazu tendiert, sich für jeden einzelnen ständig auszu dehnen.

Nun gibt es neben den verwandschaftlichen Beziehungen aber auch noch verschiedenartige Freundschafts- oder Partnerschaftsbeziehungen⁷⁵. Sie können zwischen Nichtverwandten und zwischen Verwandten bestehen; beide Male werden sie als etwas Spezielles, von den verwandschaftlichen Beziehungen Abgehobenes, verstanden. Nichtverwandte lassen sich dank einer solchen Beziehung ins Verwandschaftssystem integrieren. Verwandte bleiben selbstverständlich im Verwandschaftssystem drin, ihre Beziehung wird aber durch das entsprechende Partnerschaftsverhältnis auf eine andere Ebene gehoben.

Das verbreitetste Freundschaftsverhältnis ist dasjenige zwischen *nauī* oder *ndu* (Man) bei Männern – oder bei Frauen zwischen *tagwa* (Frau). Dieses Verhältnis beruht auf relativer Gleichaltrigkeit der Partner und impliziert das gegenseitige Recht auf sexuelle Beziehung mit dem (mit der) Ehepartner(in) der (des) andern⁷⁶. Von *nauī* heisst es, sie seien Freunde und sollten sich gegenseitig immer helfen, weil sie etwa zur gleichen Zeit geboren worden seien, und so zwischen ihnen ein enges Band bestehe. Man weiss von jedem Mann, wer sein *nauī* ist. Man weiss auch oft noch, mit Männern welcher anderer Clane eigene Vorfahren einst in einem *nauī*-Verhältnis gestanden sind. Stirbt ein *nauī*, so fürchtet sein Partner, er werde vielleicht an der gleichen Zauberei sterben müssen, die den Tod seines Freundes herbeigeführt hat. Deshalb ziehen sich *nauī* vielfach vor den Frauen ihrer verstorbenen Partner zurück, obschon sie sie im Grunde genommen rechtmässig heiraten dürften.

Ein Mann kann mit mehr als einem Partner im *nauī*-Verhältnis stehen. Waren zwei Väter von zwei Männern *nauī*, so empfinden sich oft auch deren Söhne als *nauī*, manchmal sogar noch die Söhne der nächstfolgenden Generation, die die ursprünglichen zwei *nauī* als Grossväter (*ngwal*) bezeichnen.

⁷⁵ Auf Pidgin heissen alle folgenden Begriffe «poroman»: Partner, Freunde, Gegenstücke, Doppel.

⁷⁶ «Men who are born in the same year are nau:i to one another; they share soup from the same dish an, where they belong to opposite sections of the dual organization (ara), are encouraged to surpass one another in the growing of yams.» (Kaberry 1941/42: 91)

Daneben erinnere man sich an das *nauī*-Verhältnis als institutionalisiertes Liebesverhältnis:

«In both Yenigo and Stapikum there is a wife exchange relationship in which the partners copulate with each other's wife; they call each other nauindu.» (Lea 1964: 61)

Früher gab es eine andere Art «poroman»-Verhältnis im Zusammenhang mit Friedensschluss zwischen kämpfenden Dörfern oder Clänen, die *ngwäi*. Zwei Männer von ähnlicher Statur, Hauttönung und Kampftüchtigkeit aus zwei befeindeten Gruppen wurden bestimmt, sich von nun an freundschaftlich zu verbinden. Damit wurde Frieden geschlossen. Zwischen den betroffenen Parteien sollte nie mehr Streit ausbrechen – sie sollten nie mehr Feinde werden. Im Verlauf der Zeit benahmen sich die so gewählten *ngwäi* gleich wie zwei *nau*. Wenn ein solcher Freund seinen *ngwäi* dennoch zu einem späteren Zeitpunkt angriff, verletzte oder tötete, wurde dies als ein äusserst verachtenswürdiger, unbegreiflicher Akt, der entsprechend grausam vergolten wurde, angesehen. (Der Begriff *ngwäi* wird übrigens auch für ein Schlitztrommelzeichen verwendet, mit dem man verirrte Menschen und Tiere zurückruft).

Eine weitere Art von Partnerschaft besteht zwischen Männern gleicher Altersgruppe in je einer der zwei verschiedenen Zeremonialhälften *ara*. Solche Partner heissen *djambera* (cf. 3.6.2). Sie tauschen Yams und Schweine im Wettstreit⁷⁷ und sind sich Partner bei den Initiationen. (*djambera* (neben *mama*) wurden früher auch die Feinde genannt. Heute gibt man diese Bezeichnung Leuten sowohl aus Feindes- wie aus Freundesdörfern, mit denen man im Wettstreit Yams tauscht.) *djambera* oder Tauschpartner im eigenen Dorf nennen sich gegenseitig daneben manchmal auch anzüglich oder ironisch *tagwa* (Frau); wieder ein Hinweis auf das gegenseitige Aufeinanderbezogensein und die Zusammengehörigkeit dieser Partner.

Das Wesentliche, das in der Vorstellung der Dorfbewohner hinter dem Partnerschaftsverhältnis zwischen Menschen steht, wird auch in der Tier- und Pflanzenwelt wahrgenommen. Es gibt Pflanzen oder Tiere, die immer in Verbindung mit einer andern Pflanze oder einem andern Tier gesehen werden, ihrem «poroman» oder Gegenstück. Saigapa meinte, nachdem er alle Paare von zusammengehörend gedachten Feldfrüchten (sowohl der Yams-, Taro- wie Batatenarten (*Dioscorea bulbifera* L.)) aufgezählt hatte:

«Alle Dinge müssen sich in Paaren zusammentun. Meinst du, etwas könne einfach so entstehen oder bestehen?»

Jedes Wesen, jede Sache ruft also nach einem Gegenstück, das wegen irgend einer gemeinsamen Eigenart, wegen ähnlichem – oder auch komplementärem – Aussehen, wegen gegenteilig gedachtem Geschlecht oder wegen analoger Funktion ihm zur Seite gestellt wird. So wie der Mann oder die Frau nicht allein sein sollen, soll auch alles andere nicht allein sein, sondern sich zu etwas gesellen. Zwei Menschen, die einen ähnlichen Charakter haben, also etwa besonders lustig sind, empfindet man als «poroman»; auch wenn sie nicht zur gleichen Altersgruppe gehören, gehören sie in der Vorstellung der Dorfbewohner irgendwie zusammen.

Je männlich-weiblich definierte Paare von Bäumen, Büschen oder Pflanzen gehören für die Abelam zusammen. Sie werden als zusammengehörend empfunden, weil sie vielleicht ähnliche Blätter haben – wenn auch im einen Falle eher längliche (als männlich bezeichnete), im andern eher breite (als weiblich bezeichnete). So gehören die beiden Gemüse *mbare* mit länglichen Blättern und *sakna* mit breiten Blättern als männlich-weibliches Paar zusammen. Ebenso gehören die beiden wilden Taroarten *kwäitagwa* (weiblich) und *miambandu* (männlich) zusammen.

Aber Pflanzen und Früchte werden nicht nur als weiblich-männliche Paare einander zugeordnet, auch zwei männlich oder zwei weiblich gedachte Pflanzen können aus bestimmten Gründen als zusammengehörend gedacht werden, wie etwa der *wamaso*- und *silam*-Taro. Beide sind weiblich gedacht. Die *wamaso*-Staude hat weisse Blätter, die *silam*-

⁷⁷ Männer, die im Wettstreit Yams untereinander zu tauschen pflegen, heissen im übrigen auch *wau-nendu* oder *mbələndu*.

Staupe grüne. Die Taroknolle selber ist in beiden Fällen von weisser Farbe und klein. *ngandjangu*- und *nellakwia*-Taro gehören ebenfalls als weibliches Paar zusammen. *ngandjangu* riecht nicht, *nellakwia* riecht stark. Sie werden als Paar gesehen, weil bei beiden die neuen Früchte genau gleich entstehen und genau gleich aussehen.

kwimba und *djingule* sind ein männliches Taroknollenpaar. Beide Knollen sind auffallend gross – dies vereint sie. *djingule* riecht auffallend, *kwimba* nicht. *kwimba* gilt als der erste, *djingule* als der zweite innerhalb dieser Beziehung.

Die weiblich gedachten Bataten *magnalapma* und *yaiuiolapma* gehören zusammen, weil sie rund sind wie ein Kopf (*magna*). *yausalapma* und *basalilapma* sind ein Paar, weil sie gleich riechen. Beide sind weiblich gedacht und haben unterschiedliche Knollen- und Blätterfarbe.

katnang- und *ambiso*-Yams gehören als männlich-weibliches Paar zusammen. Sie haben gleiche Knollenfarbe und -oberfläche. *nduandjambi* und *suapane*, die ein Paar bilden, sind dagegen beides männliche Yamsknollen, die in ihrer Form einer Schlange (*ndua* = Pytonschlange) ähneln. *nduandjambi* ist gross und dick, *suapane* klein und dünn. Neben Gemüsesorten und Bäumen mit entsprechenden «poroman» gibt es aber immer auch solche Exemplare, die als alleinstehend betrachtet werden.

Auch Vögel und Tiere werden oft in Paaren zusammengefasst. *salngi* zum Beispiel ist ein kleiner roter Vogel, der als Nummer zwei zum grösseren Vogel *guaru* gehört, der ebenfalls auffallend rot leuchtet. Die beiden «Totenvögel» *kwas* und *kambakwa*, die man hört, wenn jemand stirbt, gehören ebenfalls zusammen. Sie sind beide schwarz; *kwas* ist der Tagvogel, *kambakwa* der Nachtvogel.

«poroman» werden auch in andern Bereichen als in der lebenden Tier- und Pflanzenwelt gesehen. So wird die Holzstange, an der der Zeremonialyams zur Schaustellung festgebunden wird, *naui* (Freund) des Yams genannt. Man könnte zur Erklärung hinzufügen; ohne Yams wäre die tragende Holzstange nicht nötig, ohne tragende Stange könnte der Yams im festlichen Schmuck nicht getragen und aufgestellt werden – beide gehören zusammen, helfen sich gegenseitig.

Die wichtigsten *ngwalndu*-Geistwesen eines Clanes haben einen kleineren Bruder oder Partner, *lawi* («seken»; der Zweite), der ihnen zur Seite gestellt steht.

Als vor langer Zeit einmal Streit zwischen den Dörfern Bainyik und Kimbangwa ausbrach, versuchte das Freundesdorf Malmba zu vermitteln. Es mahnte die streitenden Dörfer, sie seien doch *kwi* und *sakna*, zwei als Paar gedachte Gemüse. Diese Metapher sollte ausdrücken, dass Kimbangwa und Bainyik als Freundesdörfer zusammengehören. *kwi* wie *sakna* ist Nahrung, also nicht etwas, das zu Krieg und Kampf gehört. Beide Gemüse werden gemeinsam nebeneinander im Garten gepflanzt und als Paar verstanden.

3.6 Soziale Organisation des Dorfes

3.6.1 Clane und Untergruppen und unterschiedliche Totems

Clanzugehörigkeit

Jeder Mann und jede Frau gehört primär demjenigen Clan an, in den hinein er oder sie geboren worden ist. Durch Adoption kann jemand aber auch eine andere Clanzugehörigkeit annehmen als die des leiblichen Vaters. Viele Dorfbewohner kennen Loyalitäten gegenüber mehreren Clanen. Neben Heirat im Falle von Frauen kann bei Männern auch der Anschluss an den Gefolgschaftskreis eines *nəmandu* («bigman») – heute vor allem im Rahmen von Zeremonialyamsanbau – mit einer momentan empfundenen Zugehörigkeit zu dessen Clan verbunden sein. Aus all diesen Gründen kann sich das Bild der Zugehörigkeit

der Dorfbewohner zu einem der sieben Hauptclane (*kum*; Sarekum, Kwangrukum, Apangendu, Lanekum, Matokum, Nangikum, Mbugnipate) oder der zehn Clangruppierungen (ohne Bezeichnung) mit unterschiedlichem Vogeltotem (*djambu* = Totem; *djambu-apwi* = Totem-Vogel)⁷⁸ auch immer wieder ändern. Vor allem wird sich das Zahlenverhältnis bei Mädchen und Frauen wegen Ehe und Scheidung, bei Knaben und Mädchen wegen Adoption ändern – letzteres oft auch aufgrund des Verhältnisses von verfügbarem Clanland zu männlichen Clanmitgliedern.

Schon Kaberry schildert die Situation (von Kalabu) in der Zeit um 1938 folgendermassen:

«Clan affiliation is, moreover, reversible: that is, a person may change his affiliation more than once in the course of his life; he may exercise full rights in one group and have latent rights in another; or he may, in exceptional circumstances, exercise some rights in two groups at the same time although he will regard himself as primarily affiliated with one.» (1971: 59).

Die zahlenmässige Verteilung der Dorfbewohner auf die einzelnen Clane, wie sie Tabelle 5 wiedergibt, gilt für die Situation, wie ich sie in der Zeit von Oktober 1978 bis Juni 1979 vorgefunden, d.h. in vielen Gesprächen erfragt habe.

Claneinteilung

In der Tabelle 5 (auch in den Tabellen 7a/7b) werden zehn Clangruppierungen erwähnt. Es handelt sich dabei um vier ganze Clane (Sarekum, Kwangrukum, Lanekum, Nangikum), zwei Clane (Matokum, Mbugnipate), die in zwei Teile aufgeteilt sind, – Nəmapate (grosse Familie) und Waignapate (kleine Familie) –, wobei jeder der beiden Teile mit einem andern Totemvogel verbunden ist, und einen Clan (Apangendu) mit zwei Totems, der inzwischen von den Dorfbewohnern wegen dem beträchtlichen Bodenanteil, über den beide Teile verfügen, als zwei getrennte Gruppen oder gar Clane empfunden wird. Matokum sowie Mbugnipate verfügen beide über Land, das innerhalb des Clanes unter zwei Totemgruppen aufgeteilt ist, werden aber im Dorf dennoch als je eine Gruppe oder ein Clan empfunden. Das *djambu* Kambəkwa des Clanes Mbugnipate kennen im übrigen nur noch wenige Dorfbewohner. Als *kum* (*nagura kum*; derselbe, der gemeinsame *kum* oder Clan) werden Sarekum, Matokum, Kwangrukum, Lanekum, Nangikum, Apangendu und Mbugnipate angegeben. Das Wort *pate* in Mbugnipate weist darauf hin, dass es sich ursprünglich einfach um eine Familie (oder Linie) gehandelt hat, die durch eine Ahnin mit dem Arapeshdorf Loenem abstammungsmässig verbunden war und darüberhinaus – wie ihr *djambu* Kwas heute noch zeigt – innerhalb des Clanes Nangikum lebte und Boden anbaute, wegen Streitereien sich dann aber vom Clan Nangikum abgetrennt hat.

Der Name Apangendu heisst «Männer (oder Menschen) des Knochen-Weilers». Seinen Bodenanteil erhalten hat dieser Clan vom Clan Sarekum, von diesem hatte er sich ursprünglich abgetrennt und wurde mit der Zeit als eigene Einheit (*nagura kum*) aufgefasst.

Die zehn Clane/Clangruppen der Tabelle 5 werden also teils als ganze *kum* empfunden, teils als Teil oder Hälfte (Untergruppe) eines *kum*. Sie treten im alltäglichen Leben vor allem insofern als getrennte Einheiten auf, als sie jeweils über einen Teil des Dorfterritorialgebietes verfügen, der oft bezeichnet wird mit dem Namen des *djambu* des Clanes; «em graun bilong Kwas, em graun bilong Guarau», das ist Boden von Kwas, das ist Boden von Guarau. Diese Bezeichnung dient zur Umschreibung des Clanlandes im Allgemeinen. Da aber beispielsweise Kwas das *djambu* von zwei unterschiedlichen Clanen (Mbugnipate, Nangikum) ist, oder Wama zwei unterschiedlichen Teilen eines Clanes (Nəmapate/Wama und Waignapate/Wama-Ngwau vom Clan Matokum) gleich zugesprochen wird, ist durch

⁷⁸ Nur Mbugnipate/Kwas hat dasselbe Vogeltotem wie Nangikum/Kwas. Tabelle 5 zeigt die Anzahl Clanmitglieder für jede dieser Clangruppierungen.

Tab. 5 Anzahl Menschen pro Clan und Art ihrer Clanzugehörigkeit
(d.h. Bezugsperson, über die sich die Clanzugehörigkeit des entsprechenden Individuums definiert)

Sarekum (Totem Wora); 36	1) Mann: Vater Frau: Mann Kind: Vater*	2) Mutter- bruder** (Adoption)	3) Adoptiv- vater/ Adoptiv- mutter***	4) Mann: Vater der Frau Frau: Vater Kind: Muttervater	5) anderer Clan****
<i>Mann</i> 8	8				
<i>Frau</i> 13	13				1 Wama (durch Vater)
<i>Knabe</i> 11	4	1	2	4	
<i>Mädchen</i> 4	4				
Kwangrukum (Totem Kwandji); 45	1) Mann: Vater Frau: Mann Kind: Vater*	2) Mutter- bruder** (Adoption)	3) Adoptiv- vater/ Adoptiv- mutter***	4) Mann: Vater der Frau Frau: Vater Kind: Muttervater	5) anderer Clan****
<i>Mann</i> 11	8	1	1	1	1 Nangikum/ Kwas nach Adoptivvater der Frau 1 Kalabu (nach Vater)
<i>Frau</i> 11	9			2	
<i>Knabe</i> 13	10			3	
<i>Mädchen</i> 10	7		1	2	
Apangendu (Totem Guarú); 29	1) Mann: Vater Frau: Mann Kind: Vater*	2) Mutter- bruder** (Adoption)	3) Adoptiv- vater/ Adoptiv- mutter***	4) Mann: Vater der Frau Frau: Vater Kind: Muttervater	5) anderer Clan****
<i>Mann</i> 8	5	1		2	1 Kwas (durch Mutter) 1 Djame (Vater) 1 Kwandji (Vater)
<i>Frau</i> 9	7			2	
<i>Knabe</i> 7	7				
<i>Mädchen</i> 5	5				

Tab.5 Anzahl Menschen pro Clan und Art ihrer Clanzugehörigkeit (Fortsetzung)

Apangendu (Totem Glaue); 63	1) Mann: Vater Frau: Mann Kind: Vater*	2) Mutter- bruder** (Adoption)	3) Adoptiv- vater/ Adoptiv- mutter***	4) Mann: Vater der Frau Frau: Vater Kind: Muttervater	5) anderer Clan****
<i>Mann</i> 15	10	1	2	2	1 Wora (Adoptivvater) 3 Wora (Vorfahre) 1 Bainyik (Vater) 1 Djame (Vater) 1 Sepik (Vater)
<i>Frau</i> 18	14			4	2 Wama-Nəmapate (durch Vater)
<i>Knabe</i> 21	17		2	2	
<i>Mädchen</i> 9	4			5	

Lanekum (Totem Sayke); 16	1) Mann: Vater Frau: Mann Kind: Vater*	2) Mutter- bruder** (Adoption)	3) Adoptiv- vater/ Adoptiv- mutter***	4) Mann: Vater der Frau Frau: Vater Kind: Muttervater	5) anderer Clan****
<i>Mann</i> 5	3			2	1 Glaue (durch Vater) 1 Glaue (durch Adoptivvater)
<i>Frau</i> 6	3		1	2	1 Glaue (durch Vater) 1 Guarū (durch Vater)
<i>Mädchen</i> 5	1		3	1	

Matokum/ Nəmapate (Totem Wama); 5	1) Mann: Vater Frau: Mann Kind: Vater*	2) Mutter- bruder** (Adoption)	3) Adoptiv- vater/ Adoptiv- mutter***	4) Mann: Vater der Frau Frau: Vater Kind: Muttervater	5) anderer Clan****
<i>Mann</i> 2	2				
<i>Frau</i> 2	2				
<i>Mädchen</i> 1				1	

Tab. 5 Anzahl Menschen pro Clan und Art ihrer Clanzugehörigkeit (Fortsetzung)

Matokum/ Waignapate (Totem Wama/ Ngwau); 31	1) Mann: Vater Frau: Mann Kind: Vater*	2) Mutter- bruder** (Adoption)	3) Adoptiv- vater/ Adoptiv- mutter***	4) Mann: Vater der Frau Frau: Vater Kind: Muttervater	5) anderer Clan****
<i>Mann</i> 9	6	1	1	1	1 Glaue (Vater) 1 Wora (Vater) 1 Sepik
<i>Frau</i> 8	8				
<i>Knabe</i> 6	6				
<i>Mädchen</i> 8	6		1	1	
Nangikum (Totem Kwas); 12	1) Mann: Vater Frau: Mann Kind: Vater*	2) Mutter- bruder** (Adoption)	3) Adoptiv- vater/ Adoptiv- mutter***	4) Mann: Vater der Frau Frau: Vater Kind: Muttervater	5) anderer Clan****
<i>Mann</i> 4	4				1 Lanekum (adoptiert)
<i>Frau</i> 4	2	1		1	1 Guarú (Mann)
<i>Knabe</i> 3	3				
<i>Mädchen</i> 1	1				
Mbuugnipate (Totem Kwas); 38	1) Mann: Vater Frau: Mann Kind: Vater*	2) Mutter- bruder** (Adoption)	3) Adoptiv- vater/ Adoptiv- mutter***	4) Mann: Vater der Frau Frau: Vater Kind: Muttervater	5) anderer Clan****
<i>Mann</i> 8	6		2		1 Wama-Nëmapate
<i>Frau</i> 11	11				
<i>Knabe</i> 5	3		2		
<i>Mädchen</i> 4	3		1		

Tab.5 Anzahl Menschen pro Clan und Art ihrer Clanzugehörigkeit (Fortsetzung)

Mbugnipate (Totem Kambəkwa); 4	1) Mann: Vater Frau: Mann Kind: Vater*	2) Mutter- bruder** (Adoption)	3) Adoptiv- vater/ Adoptiv- mutter***	4) Mann: Vater der Frau Frau: Vater Kind: Muttervater	5) anderer Clan****
<i>Mann</i>					
1	1				
<i>Frau</i>					
1	1				
<i>Knabe</i>					
2	2				

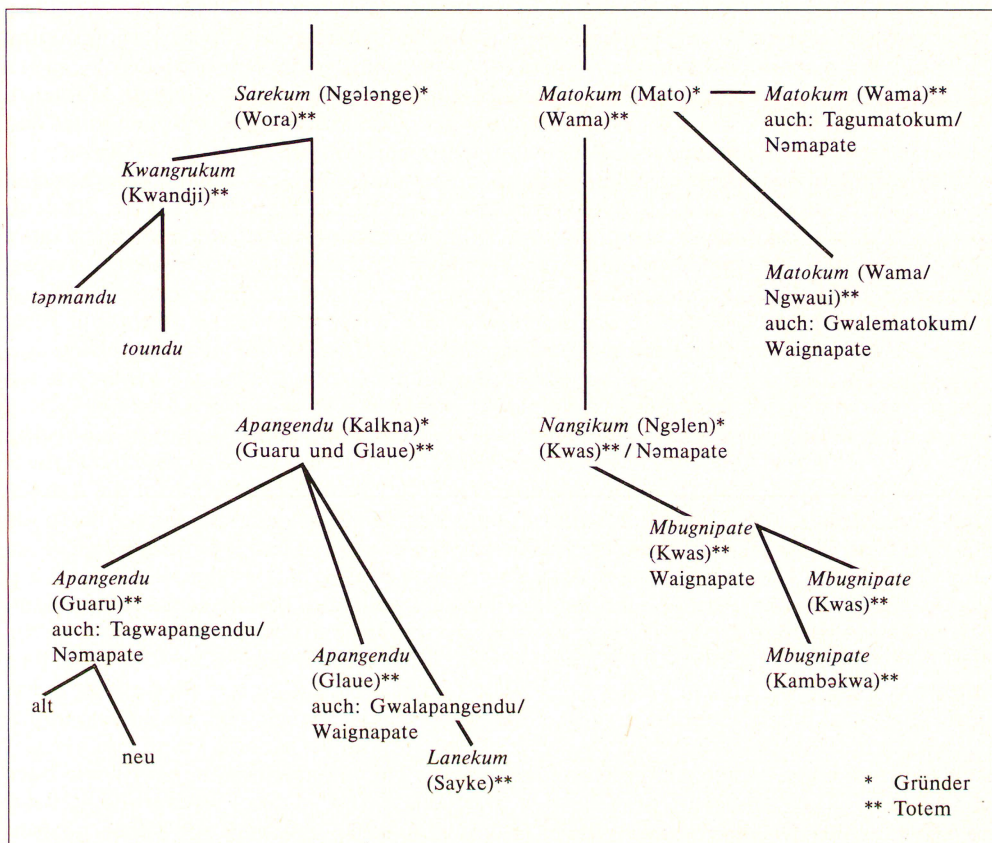
Anmerkungen zu Tabelle 5

- * *Kind folgt dem Vater*; bei einem Kind wird der bei seinem Vater vermerkte Clan angegeben, ob der Vater nun seinem eigenen Vater, seinem Mutterbruder oder seinen Adoptiveltern folgt. Nur wenn der Vater den Boden des Vaters seiner Frau bepflanzt, und dies allen noch sehr präsent ist, wird auch beim Kind angegeben, dass es dem Vater der Mutter folgt; bei den Kindern des «Kindes» jedoch wechselt dann der Blickwinkel. Sie sind deshalb unter Nachfolge ihres Vaters eingetragen.
- ** *Mutterbruder*; meist wird Nachfolge im Clan der Mutter als ein Hinübergehen in den Clan des Mutterbruders bezeichnet (Adoption). Es kann aber vorkommen, dass ein Kind bewusst vom Vater der Mutter aufgenommen wird. In diesem Fall ist das betreffende Kind bei Punkt 4) vermerkt.
- *** *Adoptivvater/Adoptivmutter*; es wird hier nicht vermerkt, um was für dahinterstehende verwandtschaftliche Beziehungen es sich genau handelt. Hier findet sich zum Beispiel Anschluss an den Clan eines Bruders des Vaters, der seinerseits schon den eigenen Ursprungsclan gewechselt hat (weil er adoptiert wurde) oder Hineingehen in den Clan des Ehemannes einer Schwester der Mutter – Adoptivmutter («was-mama») genannt.
- **** *anderer Clan*; wie schon erwähnt und später beim Thema Arbeitskooperation und Arbeitssolidarität nachzulesen, ist die potentielle Clannachfolgemöglichkeit gross. Hier nun wurde jeweils nur derjenige Zweit-Clan vermerkt, mit dem der Betreffende in den genannten Fällen beinahe ebenso verknüpft ist wie mit dem von ihm als Erst-Clan angegebenen. Menschen, die solche doppelten Clanbezüge aufweisen, werden *nyindendu* oder *nyindembandu* genannt («namelman»; 'Mann, der dazwischen steht'). Unter Punkt 5) werden ausser den *nyindendu* auch noch Männer erwähnt, die aus einem andern Dorf stammen. Es ist dann nicht ihr Ursprungsclan, sondern ihr Ursprungsdorf angegeben.

diese Bezeichnung noch lange nicht alles über die reale Verteilung des Bodens unter den Clanen ausgesagt, auch nicht über die Clane selbst.

Wenn man anhand von Mythen und Erzählungen versucht, Entstehung und Bruch von Clanen nachzuzeichnen, entsteht folgendes Bild:

Abb. 4 Clanstammbaum



Grosse Männer (*nəmandu*) lehren die Dorfbewohner in Diskussionen über den Boden immer wieder, dass die Clane Matokum und Sarekum die eigentlichen Väter des gesamten Territoriallandes von Kimbangwa seien, alle andern Clane seien nur deren Kinder, also aus ihnen entstanden. Es scheint, dass ursprünglich nur Männer aus den Clanes Matokum und Sarekum ein neues Wohn- und Zeremonialzentrum (*ame*; Platz eines Hauptweilers mit *korambu*-Kulthaus) errichten konnten. Heute natürlich dürfen das auch Männer aus andern Clanen tun.

Ngələnge, der Stammvater des Clanes Sarekum, und Mato, der Stammvater des Clanes Matokum, waren die ersten Vorfahren der Dorfbewohner auf dem Dorfgebiet. Sie verteilten an die nachfolgenden Männer, Ngəlen, Stammvater des Clanes Nangikum, und Kalkna, Stammvater des Clanes Apangendu, Land. Mit der Zeit hatte Sarekum sehr wenige männliche Clannachfolger für das viele Clanland. So nahm dieser Clan immer wieder viele Männer aus andern Clanen oder andern Dörfern auf. Der Clan Matokum dagegen ist bekannt dafür, dass er sein Land nicht häufig an Fremde weitergab, sondern für sich zusammenhielt. Sein Clanland weist heute die grössten ungeteilten, zusammenhängenden Bodengebiete auf. Der Clan Sarekum nahm verschiedene Männer aus Djame und Maprik

auf, die später zusammen den neuen Clan Kwangrukum/Kwandji bildeten. Kwangrukum war ursprünglich ein Clan in Maprik, aus dem einer dieser fremden Männer gekommen war; Kwandji war das *djambu* dieses Clanes. Innerhalb des neuen Clanes Kwangrukum, der aus sehr disparaten Elementen entstanden war, wird noch unterschieden zwischen *təpmandu*, Alteingesessenen oder Männern aus Kimbangwa selber, und *toundu*, Männern, die in der Luft hängen wie etwa Flughunde und keinen wirklich eigenen Boden unter den Füßen haben, oder, etwas weniger metaphorisch ausgedrückt, Männern von auswärts.

Wie die Dorfbewohner erzählten, kam es früher auch vor, dass eigene Männer wegen Frauengeschichten oder Bodenstreitigkeiten aus Kimbangwa weggingen mit der Absicht, nie wieder zurückzukommen. Die Lücke, die sie hinterliessen, wurde dann manchmal Jahre später mit einem Neuzugezogenen gefüllt, der quasi als Ersatz für den früheren Verlust betrachtet wurde. Männer aus andern Dörfern wurden oft auch aufgenommen als Ersatz für einen im Kampf Gefallenen. Meist schickten die Sieger selber einen Mann aus ihrer Mitte ins besiegte Dorf. Dieser Mann wurde an Stelle des Umgekommenen in den Clan aufgenommen, nahm von nun an seinen Platz, sein Bodennutzungsrecht, gar seinen Namen ein.

Aufsplitterung eines Clanes (oder auch, wie oben erwähnt, Abtrennung und Loslösung einzelner von ihrem Ursprungsclan) folgte häufig auf besonders harte Auseinandersetzungen um Boden oder Frauen. So splitterte sich der Clan Apangendu auf in die *djambu* Glaue und Guarau, und bildete sich später mit der Zeit der Clan Lanekum/Sayke ebenfalls aus dem Clan Apangendu heraus. Zum Clan Lanekum meinten einige Informanten, er sei ursprünglich der Clan eines *toundu*-Mannes, eines Fremden aus Wagnakum, gewesen.

Es verwundert bei der Betrachtung des Clanstammbaumes, bei den Unterscheidungen von Hauptclanen und Clanteilen und der Abstammungshierarchie der Clane, welche für die Frage der Bodennutzniessung wichtig sind, kaum, dass das Wissen über Clane und ihre *djambu* vor allem bei jungen Männern oft noch ungenau ist. Ein junger Mann, der in den Clan Kwangrukum/Kwandji hineinadoptiert worden war, meinte von seinem *mamu* im Clan Sarekum/Wora: «Wir haben das gleiche Totem, Kwandji, wir sind eine Familie». Oft wird in Gesprächen die ehemalige Zusammengehörigkeit von aufgesplitterten Clanen oder von Clanen, die aus einem andern Clan hervorgegangen sind, in den Vordergrund gerückt. Es heisst dann etwa, die Totems Glaue, Guarau und Sayke gehörten zur selben grossen Familie, zu Apangendu, oder Kwangrukum sei eigentlich auch Sarekum, habe nur ein anderes Totem.

Über die wirkliche Clanzugehörigkeit gibt es allerdings auch unter älteren Männern immer wieder einmal Streit und Diskussionen. Von einem Mann, der immer als Clanmitglied von Apangendu/Glaue bezeichnet worden war, hiess es auf einmal, er sei gar nicht Mitglied von Glaue, das sei eine Lüge, er gehöre zu Sarekum/Wora. Der Mann selber meinte:

«Wir wissen es nicht. Es ist uns nicht klar, ständig gibt es Wechsel, das verwirrt. Der umfassende Name ist Wora. Dann aber folgen die Wechsel und die Änderungen. Ich bin mir nicht klar über mein wirkliches *djambu*. Ich bin verwirrt.» (Tambelito)

Über die Clane und Untergruppen von Clanen wissen vor allem grosse Männer Bescheid. Sie kennen die Geschichte von Brüchen und von Adoptionen, sie haben den grösseren Überblick über die reale Aufteilung des Landes. All dies gibt ihnen Klarheit über die Beziehung von *kum*, *djambu*, Teilen von *kum* und den einzelnen Dorfbewohnern.

Clanzugehörigkeit (Fortsetzung)

Kommen wir nun zur Clanzugehörigkeit zurück, die ja für viele im Verlauf ihres Lebens wechselt. Fest bleiben innerhalb des Clanes die «Väter oder Hüter des Bodens» («papa bilong graun»). Je ein solcher «Vater des Bodens» bildet mit seiner engsten Familie und

allen, die in bezug auf Nutzniessung des gleichen Bodens und in bezug auf gleiche Clanzugehörigkeit ihm verbunden sind, eine Linie («lain bilong papa bilong graun»)⁷⁹, also eine Untergruppe des Clanes.

Beim Tod eines «Vaters des Bodens» kann es unter seinen Söhnen und Adoptivöhnen wieder zu Verschiebungen kommen, die sich oft schon zu seinen Lebzeiten anbahnen. Es heisst zwar, dass das richtige Gesetz der Clannachfolge eingehalten werden muss, dass also die jüngeren Brüder dem ältesten als «Vater des Bodens» zu folgen haben, damit nicht überhaupt alle Nachfahren das Recht auf die Bodennutzung verlieren. Doch dieses strenge Gesetz entspricht nicht der Praxis, sondern stellt einfach eine Warnung dar, dass man die Clannachfolge immer wieder neu zur Zufriedenheit aller regeln müsse, damit kein Streit und somit kein Unglück entstehe. Streit zwischen Brüdern ist eine grosse und folgenschwere Angelegenheit, die möglichst verhindert werden sollte.

Die kleineren Einheiten innerhalb eines Clanes, die Linien, sind nicht namentlich gekennzeichnet. Jeder weiss oder lernt aber, welcher Familie unter welchem «Vater des Bodens» welcher Teil des entsprechenden Clanlandes gehört. Gekennzeichnet wird dieses Land von kleinstmöglicher Einheit durch Nennung des persönlichen Namens des «Vaters des Bodens», des Verantwortlichen für diesen Teil des gesamten Clanlandes. So ergibt es sich, dass ein Clan in mehrere Familienlinien mit je einem «Vater des Bodens» aufgeteilt ist. Eine Linie entspricht nicht einem einzigen Haushalt, also einem Familienvater mit Frau(en) und Kindern (oder einem alleinstehenden Mann oder einer alleinstehenden Frau mit oder ohne Kinder), sondern besteht meist aus mehreren Haushalten. Ein Linienmitglied darf jeweils nicht selbstverständlich und ohne zu fragen auf Clanland einer andern Linie mit gleichem *djambu*-Namen übergreifen.

In jedem Clan mit entsprechenden *djambu* gibt es folgende Anzahl Linien und Haushalte:

Tab. 6 Anzahl Linien und entsprechende Anzahl Haushalte (1979)

Clan	Totem		
1 <i>Sarekum</i>	Wora;	4	‘Väter des Bodens’ (8 Haushalte)
2 <i>Kwangrukum</i>	Kwandjitagwa;	5	‘Väter des Bodens’ (12 Haushalte)
3 <i>Apangendu</i>	Guaru;	3	‘Väter des Bodens’ (8 Haushalte)
4 <i>Apangendu</i>	Glaue;	5	‘Väter des Bodens’ (14 Haushalte)
5 <i>Lanekum</i>	Sayke;	1	‘Vater des Bodens’ (4 Haushalte)
6 <i>Matokum</i> (Nəmapate)	Wama;	2	‘Väter des Bodens’ (3 Haushalte)
7 <i>Matokum</i> (Waignapate)	Wama-Ngwau;	2	‘Väter des Bodens’ (8 Haushalte)
8 <i>Nangikum</i>	Kwas;	1	‘Vater des Bodens’ (5 Haushalte)
9 <i>Mbugnipate</i>	Kwas;	2	‘Väter des Bodens’ (9 Haushalte)
10 <i>Mbugnipate</i>	Kambəkwa;	1	‘Vater des Bodens’ (1 Haushalt)

Man kann sagen, dass es neben der Clanzugehörigkeit in bezug auf Bodenfolge auch eine Art ideeller Clanzugehörigkeit gibt, die sich nicht mit der erstgenannten decken muss. Bei der von mir ideell genannten Clanfolge handelt es sich darum, dass *nəmandu* jüngere ehrgeizige oder einfach lernbegierige Männer in die Geheimnisse des Yamsanbaus ein-

⁷⁹ «The basic land-holding group is the lineage. While Lea (1964: 48–52) has referred to the lineage as a ‘subclan’ as did Kaberry (1966: 343), I prefer Kaberry’s original (1941: 242) use of the term «lineage» because of the relative lack of importance of the clan among the Western Abalam.» (Scaglioni 1976: 65)

In Kimbangwa hat allerdings der Clan für das Dorfleben, primär für die Bodenbesitzverhältnisse und das rechte Verhalten der Menschen, eine beachtliche Bedeutung.

führen, und diese jüngeren Männer sich in der Folge neben ihrem Hauptclan auch dem Clan dieses entsprechenden grossen Mannes zugehörig fühlen. Diese *nəmandu* sind oft nicht aus dem gleichen Clan wie der Vater der betreffenden Männer oder wie diese Männer selber, geben aber trotzdem dem betreffenden jüngeren Mann Wissen weiter. Dabei können aber die jüngeren Männer das Land dieses *nəmandu* in bezug auf Bodenbeanspruchung nicht als das ihrige betrachten. Die Anwendung des erworbenen Wissens beim Yamspflanzen müssen sie auf ihrem eigenen Clanland erproben, also demjenigen ihres Vaters, Mutterbruders, Muttervaters, Adoptivvaters oder ihrer Adoptivmutter.

Ein Mann, der in bezug auf Bodennachfolge sich ausschliesslich einem Clan verbunden fühlt, wird *kopa* («man stret»; Mann eines Clanes) genannt. *kopa* ist ein anderer Ausdruck für den *kaua*-Busch («tanget»; *Taetsia fructifera*); *kaua* ist gleichzeitig ein Friedenszeichen, ein Zeichen guten Redens und guten Zuredens. Männer, die zu zwei Clanen gleiche Loyalität empfinden und in zwei Clanen gleiches Recht auf primäre Bodennutzung beanspruchen können, sind *nyindendu* (Mann, der dazwischen steht) oder *nyindembandu* (Wesen, das dazwischen steht)⁸⁰. Bei *nyindendu* geht es nicht um idelle Clanfolge oder um die Möglichkeit, Clanland unterschiedlicher anderer Clangruppen auf Grund persönlicher Affinitäten bepflanzen zu dürfen für die Zeit eines Anbauzyklus (sekundäres Bodennutzungsrecht). Es geht darum, dass jemand wirklich als zwischen zwei Clanen stehend verstanden wird mit Bodenrecht und Anrecht auf Gefolgschaft im einen wie im andern Clan, dass jemand mit dem Namen beider Clane gleich verbunden betrachtet wird (primäres Bodennutzungsrecht). Die Situation eines *nyindendu* kann viel Verwirrung und Probleme mit sich bringen. So weiss beispielsweise niemand im Dorf genau, welchem Clan in Kimbangwa das Gebiet Babite (cf. Karten I/II), wo heute der medizinische Hilfsposten («edpos») für neun Dörfer der Umgebung steht, gehört. Gerade diese Unsicherheit hat wahrscheinlich dazu beigetragen, dieses Gebiet ohne Probleme einem öffentlichen Zweck zur Verfügung zu stellen. Streit besteht darüber, ob das Land dem Clan Apangendu/Guaru oder dem Clan Mbugnipate/Kwas gehöre. Ursprünglich war nach einer Version das Gebiet Boden des Ursprungsclanes und der Linie eines Mannes von Apangendu/Guaru. Der Vater des inzwischen verstorbenen Mannes war ein gefürchteter Zauberer, eine Funktion, über die er dank clanspezifischem oder linienspezifischem Besitz von roter Zauberfarbe verfügte. Viele Kinder sollen wegen seiner Aktivitäten umgekommen sein. Viele Anschuldigungen und viel Unruhe entstanden in der Folge. Der Zauberer (*kusndu* = Farben-Mann) verliess seinen Weiler, gab seine Clanzugehörigkeit auf und zog in einen Weiler des Clanes Mbugnipate/Kwas. Männer von Kwas schauten zu ihm und stellten ihm ihr Clanland zur Verfügung. Gleichzeitig pflanzte er weiterhin auf dem zum Clanland von Guarau gehörenden Gebiet Babite. Durch die Clanverbindung mit dem Namen Kwas und die gleichzeitige Bodennutzung von Boden der Clane Mbugnipate/Kwas und Apangendu/Guaru war Grund für die Verwirrung gegeben.

Unter den Bewohnern Kimbangwas existierte aber auch noch eine zweite Version der Ursprünge des umstrittenen Bodennutzungsrechtes im Gebiet Babite: Der Vater des inzwischen verstorbenen Mannes war vom Clan Mbugnipate/Kwas. Er und seine Frau sollen sich ständig gestritten haben, und er verliess sie deshalb. Er zog zu einer Familie des Clanes Apangendu/Guaru in einen andern Weiler; nun wurde er Mitglied des Clanes Apangendu/Guaru.

Vor nicht langer Zeit wollte ein Mann von Guarau auf dem Gebiet Babite, das er als Clanland von Guarau betrachtete, Kaffee pflanzen. Ein Mann von Mbugnipate/Kwas behauptete seinerseits mit gewichtigen Argumenten, der betreffende Clanlandanteil komme ihm zu. Bei der Sache war allen einzig klar, dass die Linie des wahren «Vaters des Bodens» ausgestorben war. Doch wer hatte nun das Recht, den Boden für sich zu bean-

⁸⁰ *nyindendu* sind in Punkt 5) der Tabelle 5 vermerkt.

spruchen? Diese Streitfrage war 1979 noch hängig. Als Zwischenlösung war das Clanland zur Nutzniessung einer öffentlichen Institution zur Verfügung gestellt worden.

Aber zurück zu den *nyindendu*: *nyindendu* werden beispielsweise Männer aus Linien eines Clanes genannt, die mit Linien eines andern Clanes durch Kooperation oder Zusammenleben eng verbunden sind. Es heisst dann etwa:

«Die Linien des ‹Vater des Bodens› X von Wama und des ‹Vaters des Bodens› Y von Guarú sind eng miteinander verbunden. Ihr Clanland ist miteinander vermischt, die Mitglieder der beiden Linien sind *nyindendu*.» (Manigut)

nyindendu ist der Ausdruck für Männer, die in einer Loyalitätssituation stehen, die nicht eindeutig genannt werden kann. Ihr Dazwischenstehen hängt entweder mit ihrer eigentlichen persönlichen Geschichte (Adoption) zusammen oder allgemein mit dem Clanstammbaum und der Dorfgeschichte von Clanspaltungen und Clanabhängigkeiten. Ein Blick auf den Clanstammbaum (Abbildung 4) macht verständlich, dass die Dorfbewohner oft Männer von Glaue, Guarú, Kwandji und Sayke als *nyindendu* in bezug auf Sarekum/Wora betrachten.

Totem und weitere Clankennzeichen

Eine Clangruppierung ist nicht nur durch die Kombination des *kum*-Namens und eines dazugehörigen Vogeltotems (*djambu apwi*) gekennzeichnet; darüberhinaus gehört zu einer Clangruppierung auch ein bestimmtes *ngwalndu*-Geistwesen, ein *baba* Maskenwesen, ein clanspezifisches Schwein, ein bestimmtes Blatt (*-nga*) als Tabuzeichen (d.h. zur Markierung, dass eigenes Clanland oder eigene Bäume und Palmen von andern Menschen nicht berührt werden sollen), der Name einer Frau, der für besondere Ungeschicklichkeit und Tollpatschigkeit in spezifisch weiblichen Tätigkeiten steht (*wangate tagwa* = närrische, ungeschickte Frau), und der symbolisch für Frauen steht, denen es nicht gelingt, gute Nahrung zu pflanzen, Schweine zu halten oder Kinder aufzuziehen, und schliesslich ein starkes Tabuzeichen, *walekutnakwa* oder *wale djambu* (*wale*-Geistwesen-Totem), dessen Namen man öffentlich ausruft, um persönliche Betroffenheit und starken Ärger und Scham auszudrücken (cf. Tabellen 7a/7b).

Tab. 7a Clane der oberen geographischen Hälfte *kumun* (Vogelart)

Clan (<i>kum</i>)	Sarekum	Kwangrukum	Apangendu	Apangendu	Lanekum
Familie: Teil eines Clanes (<i>pate</i>)					
Geographische Lage als Merkmal			Tagwapangendu (oben)	Gwalapangendu (unten)	
Totem (<i>djambu apwi</i>)	Wora	Kwandji	Guaru	Glaue	Sayke
<i>ngwalndu</i> (Geistwesen)	Sukurumbun	Gutasipua	əkwante / Wulnəmbia	əkwante / Wulnəmbia	əkwante/ Mairembun
<i>baba</i> (Maskenwesen)	Yapumi	Yapumi	Djinglaue	Suanglen	Suanglen
<i>walekutnakwa</i> oder <i>wale djambu</i> der einzelnen «papa bilong graun» <i>Linien</i>	Ngələpal: <i>kwindjitagwa</i>	Kamika: <i>tamdə</i>	Manigut: <i>kəpendu</i>	Wulnəmbia: <i>mali</i>	Saigapa: <i>bairasayke</i>
	Nyitbagun: <i>tamdə</i>	Winauru: <i>tamdə</i> und <i>mali</i>	Banguilo: <i>yauəl</i>	Yamakomi: <i>ramba</i>	
	Sarekisik: <i>bendjin</i> und <i>tamdə</i>	Tapokwin: <i>tamdə</i>	Balande: <i>mali</i>	Matias: <i>ramba</i>	
	Baunbara: <i>ngələgware</i>	Gaikupuk: <i>tamdə</i>		Bulgosam: <i>ramba</i>	
		Leo: <i>tamdə</i>			
Blatt (<i>nga</i>) als Tabuzeichen	<i>yapi</i> ; <i>woranga</i>	<i>kwandjinga</i>	<i>bonga</i> ; <i>guarunga</i>	<i>ramba</i>	<i>saykenga</i>
<i>wangəte tagwa</i> (dumme Frau)	Kanuai				Kwaləpek und Ilmba
Schwein (clanspezifisch)	Simbite	Bangalim	Suanglen	Suanglen	Wəetik

Tab. 7b Clane der unteren geographischen Hälfte *kwien* (Vogelart)

Clan (<i>kum</i>)	Matokum	Matokum	Nangikum	Mbugnipate	Mbugnipate
Familie: Teil eines Clanes (<i>pate</i>)	Nəmapate	Waignapate	Nəmapate	Waignapate	Waignapate
Geographische Lage als Merkmal	Tagumatokum (oben)	Gwalematokum (unten)			
Totem (<i>djambu apwi</i>)	Wama	Wama-Ngwau	Kwas	Kwas	Kambəkwa
<i>ngwalndu</i> (Geistwesen)	Katu/Yegui	Katu/Yegui	Katu/Kuləmi	Katu/Kuləmi	Katu/Kuləmi
<i>baba</i> (Maskenwesen)	Yoetamu	Yoetamu	Yoetamu	Yoetamu	Yoetamu
<i>walekutnakwa</i> oder <i>wale djambu</i> der einzelnen «papa bilong graun» Linien	Ragama: <i>yaua</i>	Sare: <i>yaua</i>	Yapite: <i>yaua</i>	Inambak: <i>yaua</i>	Woto: <i>yaua</i>
	Ngələkambe: <i>yaua</i>	Nguəlen: <i>nəmbia</i>		Wunyura: <i>yaua</i>	
Blatt (<i>nga</i>) als Tabuzeichen	<i>kolmbonga</i>	<i>kolmbonga</i>	<i>kwang</i> (Blatt des wilden Zuckerrohrs)	<i>kwang</i>	<i>kwang</i>
<i>wangate tagwa</i> (dumme Frau)	Agringien	Agringien		Tjingamalo	Tjingamalo
Schwein (clanspezifisch)	Wəetik	Wəetik			

Vogel-Totems sollen schon die frühesten Ahnen sich zugelegt haben – Walesakitagwa hat sie geschaffen:

«Walesakitagwa hat die *djambu*-Namen unter den Clanen aufgeteilt. Sie hat die *djambu* Kwas, Wora, Wama, Glaue, Guarau, Kwandji, Paal, Mange, Niamyio, Sayke und Wura (den Menschen) gegeben. Walesaki hat sich die Clane ausgedacht und ihnen den Namen eines Vogels gegeben. *kwandji* (Flughund) ist ein kämpferischer Vogel, ein schlechter Vogel, er kann mit seinen Zähnen Menschen angreifen.

niamyio (Tauben) ist ein guter Vogel. Er greift Menschen nicht an. Auch *paal* (Nashornvogel), *mange* (schwarzer Kakadu), *manui* (Paradiesvogel), *tjetkau* (?) und *wura* (roter Papagei) sind gute Vögel.

kwas, *glaue* und *guaru* greifen Menschen an. *sayke* (Kasuar) greift an und tötet.» (Winauru)

In ausserordentlichen Situationen und Streitfällen kann das *djambu*, wie auch der Eigenname, dazu dienen, verschlüsselte Informationen auszudrücken oder einen Zusammenhang zwischen *djambu*-Zugehörigkeit und Benehmen herausfordernd, mahnend oder zum besseren Verstehen der Situation auszudrücken⁸¹. Mit Hinweis auf die *djambu*-Vögel wird oft eine Eigenschaft der Menschen, die ihren Namen tragen, unterstrichen. Dabei ändert die Beurteilung der Haupteigenschaft solcher *djambu*-Vögel je nach Kontext. Der gleiche Vogel *sayke* kann einmal das Aggressive und Kämpferische im Menschen symbolisieren, ein anderes Mal das Gute und Friedfertige.

Viele Dorfbewohner teilen die Auffassung, dass die *djambu*-Vögel Wora und Wama, die *djambu* (Totems) der ersten zwei Clane des Dorfes, ein männlich-weibliches Paar seien: *wora* (grüner Papagei) männlich, *wama* (weisser Kakadu) weiblich. Metaphorisch wird gesagt, dass schliesslich nur von einem Mann und einer Frau zusammen Kinder abstammen können. Wama und Wora stehen so symbolisch am Ursprung einer Vermehrung und Weiterentwicklung von Clangruppierungen und *djambu*, einer Vermehrung der Dorfbevölkerung überhaupt. Die übrigen *djambu* werden ebenfalls als jeweils männliche oder weibliche Vögel gesehen: Glaue, Guarau und Kwas gelten als männlich, Sayke und Kwandji als weiblich. Auch Forge weist auf die bildhafte, symbolische Sprache hin, die mit Referenz auf *djambu apwi* und Vögel überhaupt vielfach angewendet wird. Allerdings sagt er, dass alle Vögel als weiblich angesehen würden (1971: 142).

Dass diese Betrachtungsweise der *djambu apwi* (wie der Vögel überhaupt) als männlich oder weiblich symbolischen Charakter hat, verdeutlicht eine Aussage, die viele Dorfbewohner, vor allem Frauen, auf die Frage nach dem Geschlecht einzelner Vögel ähnlich wie die Frau Mare machte:

«Alle verschiedenen Vogelarten sind wie wir Menschen jeweils sowohl männlich wie weiblich.»

djambu haben neben der Benennungsfunktion und der symbolischen Bedeutung noch andere Funktionen. Jedem *djambu* kommt ein spezielles Erkennungszeichen auf der Schlitztrommel zu. Wird jemand aus einem Clan dringend gesucht, schlägt man sein Clanzeichen auf der Schlitztrommel. Obschon viele das gleiche *djambu*-Trommelzeichen haben, merken die Gemeinten meist aus den Umständen, ob es sie angeht. Ist jemand in fremden Dörfern unterwegs und wird zurückgerufen, so antwortet er zuerst auf der Schlitztrommel, erhält darauf die Antwort ja oder nein und weiss nun, ob er gemeint war. Weiter heisst es, dass man den *djambu*-Vogel desjenigen hört, der auf dem Weg ist, einem einen Besuch abzustatten.

⁸¹ Wichtiger als die Eigenschaft der Totemvögel eines Clanes ist jedoch die Eigenschaft des Totemvogels, der für das ganze Dorf steht; cf. 3.6.4.

Das *djambu* des Ursprungsclanes der Mutter bedeutet ein grosses Tabu. Isst man den *djambu*-Vogel des *waumamu* (Mutterseite: Mutterbruder und Grossvater mütterlicherseits), so werden in der Folge die eigenen Fusssohlen und Zähne schlecht werden:

«Wenn man das *djambu* der Mutterseite isst, reisst das Fleisch der Fusssohle auf, und man kann nicht mehr arbeiten, nur noch herumsitzen. Der *wau* ist ein mächtiger Mann, er kann dich zerstören. Der Vater kann dich nicht zerstören. Er wird nur zu dir reden und du wirst zuhören. Die Rede des *wau* kann gefährliche Folgen haben – vom *wau* stammen wir ab. Auch vom Vater stammen wir ab, aber an erster Stelle doch von der Mutter. Und die Mutter stammt von *waumamu* (Mutterseite).» (Wamalapu)

In allen Dörfern in der Gegend tauchen immer wieder die gleichen *djambu*-Namen auf, werden aber trotzdem nicht als zur gleichen Familie gehörend empfunden. Gleichermassen werden auch gleichnamige oder miteinander verbundene Clane in verschiedenen Dörfern nicht als solche zusammengehörend gedacht. Die Verbindung wird immer über einzelne Individuen gedacht, die aus bestimmten Clanen anderer Dörfer stammen und so eine verwandtschaftliche Verbindung zwischen einzelnen Mitgliedern oder Linien herstellen.

Jede Clangruppierung verfügt als Identifikationszeichen auch über ein Clanblatt, über ein je spezifisches Blatt einer Pflanze, das als alltäglich gebrauchtes Tabuzeichen dient. Beinahe alle diese Tabublätter (-*nga*) haben den gleichen Namen wie der *djambu*-Vogel. Eine klare Verbindung von *djambu* und Blatt ist so angedeutet. Solche Blätter dienen zur Markierung von Besitz. Lässt man irgendwo vorübergehend Nahrung stehen, kann man sie mit dem eigenen Clanblatt kennzeichnen. Niemand anderes wird sie dann wegzunehmen trauen. Auch Kokoš- und Sagopalmen werden mit diesem Blattverbot belegt. Kein anderer soll sich daran vergreifen, sonst würde es ihm schlecht ergehen. Zur Tabuisierung werden nämlich nicht nur die clanspezifischen Blätter um den Stamm gewickelt oder sonstwie angebracht, sondern es werden dabei auch *manamgup*-Zaubersprüche gegen allfällige Diebe ausgesprochen. Diese Zaubersprüche vermögen bei Verletzung des Tabus Krankheit zu bringen. Jeder wird sich deshalb hüten, markierte Nahrung wegzunehmen.

Clanblätter werden auch angebracht von jemandem, der in Not (Hunger) in fremden Gärten oder von fremden Bäumen Nahrung genommen hat. Mit dem Tabublatt gibt er sich und seine Clanzugehörigkeit zu erkennen. Der Besitzer weiss dann, dass es sich nicht um Diebstahl handelt.

Das gefährlichste und folgenreichste Tabuzeichen aber ist das *walekutnakwa* oder *wale djambu* (*wale*-Totem). Es scheint ursprünglich für jeden Clan und seine Linien ein übergeordnetes *wale djambu* gegeben zu haben. Die Aufsplitterung in mehrere *wale*-Totems innerhalb eines Clanes geht wahrscheinlich jeweils auf die bewegte Geschichte eines Clanes, auf den Ursprung unterschiedlicher, neuhinzugekommener Mitglieder, zurück. Viele sind überzeugt, dass jedes *wale*-Totem ursprünglich, d.h. in früheren Generationen, von einer Mutterlinie (in diesem Zusammenhang häufig *yaimbaba* genannt) kam und deshalb – wie das *djambu apwi* (Vogel-Totem) des *waumamu* – ein sehr ernstzunehmendes Tabu sei. Dieses Tabu wird nicht für Gegenstände und Nahrung verwendet, sondern für die Beziehung zwischen Menschen. Hat man Streit mit jemandem, dann kann man z.B. sagen, man sei *tamdə* (Baumart) oder man sei *mali* (Tausendfüssler). Dann weiss jedermann, dass der Sprechende den Kontakt zu demjenigen, mit dem er Streit hat, mit einem Tabu belegt hat, d.h. absolut nichts mehr mit ihm zu tun haben will. Der Sprechende wird auch nicht mehr essen, nicht mehr arbeiten, sich um nichts mehr kümmern. Ein solches Tabu soll äusserst selten ausgesprochen werden. Tabuisiert man durch Nennung des *wale djambu*, das direkt vom eigenen Vater stammt, dauert die isolierte Situation höchstens zwei Tage an. Nennt man aber das *wale*-Totem der Mutter und ihrer Familie, so kann die Situation jahrelang andauern. Die letztgenannte Situation ist für das soziale Zusammenleben folgenreich. Wenige nur erinnern sich an Fälle, in denen jemand dieses Tabu konsequent durchgehalten hätte. Vor und während meines Aufenthaltes hatte ein *nəmandu* (grosser Mann) häufig Auseinandersetzungen mit einem seiner jungen Söhne und musste von ihm einige starke

Beleidigungen einstecken. Eines Morgens rief er auf dem Platz seines Weilers zum Entsetzen aller sein *wale*-Totem (der Mutter und ihrer Familie) aus, verliess darauf das Dorf und reiste zu einem andern Sohn nach Rabaul (Insel New Britain).

Das Entsetzen war deshalb gross, weil jeder einerseits das unangebrachte und beschämende Verhalten des Sohnes empfand und den Vater bedauerte, und weil gleichzeitig jeder wusste, dass nun, falls der Mann dieses Tabu nicht mehr aufheben würde, alle Bewohner den Weiler würden verlassen müssen, alle Palmen und Bäume nicht mehr benutzt werden dürften, und der Weiler dem Vergessen anheimfallen müsste. Lange Monate blieb dieses Tabu ein Dorn im sozialen Zusammenleben der Dorfbewohner. Erst nach der Rückkehr des Mannes waren wirklich versöhnende Dorfdiskussionen mit Nahrungs- und Schweine-tausch möglich, und wurde auf diese Art das Tabu wieder aufgehoben.

Die *wale*-Totems tragen Namen von Pflanzen, Vögeln, Schlangen oder andern Tieren mit hervorstechenden Eigenschaften, die beim Setzen des Tabus symbolisch die eigene Situation des beschämten und herausgeforderten Tabusetzers auszudrücken vermögen. Das *wale*-Totem *bendjin* ist zum Beispiel eine kurze, buschartig gewachsene «wellimbum»-Palme. Wer mit diesem Totem ein Tabu sprechen will, kann sagen oder singen:

«Ich bin nun ein Totenwesen, ich trete durch den *bendjin*-Busch in die Welt der Toten ein, ihr könnt mein Gesicht nicht mehr sehen⁸². (Ngələpal)

Wer mit der *ndua*-Schlange (Python) ein Tabu setzt, sagt etwa:

«Die *ndua*-Schlange ist in den Wasserlöchern Katbus und Djingwaia (in Bainyik) verschwunden. Sie ist im Sagopalmgestrüpp untergetaucht und schläft dort drin. Sie wird nicht mehr hervorkommen, du wirst sie nicht mehr sehen können.» (Ngələpal)

Die folgende Liste weiterer Beispiele ist nicht vollständig, dürfte aber doch eine Mehrzahl der in Kimbangwa existierenden *wale*-Totems enthalten: das *wale*-Totem *kwindjitagwa* ist ebenfalls eine Schlange, die sich in die Blätter des «ton»-Baumes (*Pometia pinnata*) zurück-zuziehen pflegt. *tamdā* (und *ramba*) ist ein Baum, der an oder im Wasser steht, und dessen Holz sehr schwer wiegt. Menschen können sich seiner nicht bemächtigen, vermögen ihn weder zu bewegen noch zu tragen. *ngələware* ist ein schwarzer, adlerartiger Raubvogel; wenn er Schlangen aus abgebrannten Gärten schnappt, schleppt er sie hoch in die Wolken hinauf und wird für das Auge der Menschen unsichtbar. *mali* ist eine Art Tausendfüssler, der sich bei der Berührung mit der Aussenwelt in sich zusammenzieht. *kəpendu* ist ein alleinstehender Mann, der nicht gut für sich selber sorgen kann, der von andern verlassen ist. *yaua*l («palpal»; *Erythrina indica*) ist ein Busch, der als Friedenszeichen verwendet wird, *bairasayke* ein brauner Kasuar und *nəmbia* ein weisser Kranich.

Beim Tabu durch Ausrufen von *bairasayke* kann etwa gesagt werden:

«Der schwarze Kasuar (*ngələsayke*) arbeitet und redet mit dir. Doch der kleine braune Kasuar (*bairasayke*) kann nicht mit dir reden.» (Saigapa)

Beim Tabusetzen durch Ausrufen von *nəmbia* kann gesagt werden:

«Der schwarze Kranich fischt sich Fische aus dem Wasser. Der weisse Kranich aber nimmt nichts aus dem Wasser, er sitzt auf dem Ast eines Baumes.» (Saigapa)

⁸² Der *bendjin*-Busch ist als Eingang in die Welt der Toten gedacht. Die meisten Informanten äussern, dies gelte für alle Clane gleich. Nur wenige meinten, *bendjin* sei der Eingang in die Totenwelt nur eines Clanes – alle andern Clane hätten je einen andern Eingang. Nennen konnte mir die andern Eingänge keiner.

3.6.2 ara-Zeremonialhälften

Hauptsächlich zum Zweck des zeremoniellen Yams- und Schweinetausches und der Initiationen ist das Dorf in zwei Zeremonialhälften (*ara*) geteilt. Diese Hälften haben keine festen Namen, werden aber jeweils in bezug auf ihre Funktion und ihr gegenseitiges Verhältnis während einer Initiationszeremonie entweder a) *kutagwa* oder *bigara* (*bi* = machen; <*ara*, die die andere schmückt>) genannt – dann wenn ihre Mitglieder die jungen Leute der andern *ara* (*nagara*) initiieren, also die Initiationszeremonie leiten, d.h. die Seklusion und das Innere des *korambu*-Männerhauses vorbereiten, Holz tragen und Essen vorbereiten – oder b) *waken* (*ara*, die den Initiationsschmuck zur Schau trägt), *aknara* oder *mairara* (<*ara*, die das Geheimnis (*maira*) schaut>), wenn ihre jungen Leute von der andern *ara* initiiert werden. Die *bigara* fordert, wenn sie sich gut vorbereitet fühlt, jeweils während eines Yamswettstreites die *mairara* heraus, mit ihr zusammen eine Initiation durchzuführen. Jemand aus der *bigara* legt je nach Initiationsstufe eine Frucht oder eine Blume auf den Dorfplatz, die von jemandem aus der *mairara* aufgenommen werden muss als Zeichen, dass die *mairara* für die Durchführung dieser Initiation bereit ist, d.h. unter anderem genug Yams und Schweine zum Tauschen und Zahlen hat.

Innerhalb einer *ara* wird nach Altersgruppen unterschieden. Grob unterteilt gibt es in jeder *ara* diejenigen, die schon initiiert worden sind (*nəmara*; grosse *ara*, Väter) und diejenigen, die noch nicht initiiert worden sind (*wolkenara*; kleine *ara*, Kinder). Die *nəmara* initiieren die *wolkenara* der andern *ara*. In der Gegenrichtung zu diesen Diensten an den Jungen der andern *ara* erhält die *bigara* von der *mairara* Schweinefleisch, *ka*-Yams, Tabak und Betel. Es heisst, *mairara* entferne damit die schwarze Farbe der Initiationsbemalung, die die Männer der *bigara* angebracht haben. Dadurch wird die Schwerarbeit der *bigara* vergolten.

Erhält eine *ara* von der andern langen Yams im Wettstreit, so muss sie mindestens so grossen Yams zurückgeben, wenn sie nicht ihren guten Namen verlieren will, jedoch erst in den folgenden Jahren. Doch im Moment gibt sie der herausfordernden *ara* Schweinefleisch, *ka*-Yams, Tabak und Betel, und zwar ebenfalls, um die schwarze Farbe zu entfernen. Wieder heisst das metaphorisch, dass sie damit die Schwerarbeit der herausfordernden *ara* (nämlich während des Zeremonialyampflanzens) vergilt.

Die Unterteilung in *nəmara* und *wolkenara* ist deshalb grob, weil beide verschiedene Altersstufen umfassen und auch zur Bezeichnung relativer Positionen innerhalb der vier Initiationsstufen⁸³ dienen. Nicht alle Männer der *nəmara* haben schon alle vier Initiationen durchlaufen, aber andererseits haben einige der *wolkenara* schon Initiationen hinter sich.

In jeder *ara* gibt es daneben mehrere nicht spezifisch benannte Altersstufen: in eine *ara*-Altersstufe gehören Gleichaltrige oder zusammen Initiierte.

1979 lebten in Kimbangwa in den beiden *ara* Mitglieder von sechs Altersgruppen, die schon im Initiationszyklus drin standen oder ihn bereits durchlaufen hatten⁸⁴.

Beide *ara*-Hälften können Mitglieder aus gleichen Clanen haben; die *djambu* sind auf beide *ara* verteilt. Idealerweise folgt man auch in der *ara*-Zugehörigkeit dem eigenen Vater, doch nicht immer befinden sich leibliche Brüder in der gleichen *ara*. Wie bei der Clanzugehörigkeit findet auch bei der *ara*-Zugehörigkeit Wechsel statt⁸⁵, u.a. wegen Adoptionen

⁸³ Nach den meisten Informationen sind es vier verschiedene Stufen: *lu-*, *ngwalndu-*, *ulke-* und *puti-maira* (cf. Losche 1978: 8). Gerrits zählt für Bongiora (Mambleip) folgende vier Stufen (jede noch einmal in zwei Unterstufen unterteilt) auf: *ulke*, *kutagwa*, *lungwallndu*, *putilago* (Gerrits o.J. Bd. V: 69).

⁸⁴ Schätzungsweise schon seit 13 Jahren haben keine Initiationen mehr im Dorf stattgefunden. Die Mitglieder der jüngsten der sechs Altersgruppen sind alle in Nachbardsdörfern initiiert worden.

⁸⁵ Diane Losche (1978) hat die strukturellen Aspekte der Erhaltung eines Gleichgewichts von Mitgliedern in den beiden *ara*, das Rekrutierungsprinzip für die *ara*-Zeremonialhälfte und die Motivation

oder Streitereien. Frauen gehören in die *ara* ihrer Väter und später ihrer Ehemänner, denen sie bei der Schweineaufzucht und beim Pflanzen helfen.

Für die Bewohner des Dorfes sind die beiden *ara* eng verbunden mit Anpflanzen und Tauschen von Nahrung. Der andern *ara* gibt man Schweine und Yams; ihr Vorhandensein bildet einen ständigen Antrieb, Schweine zu züchten und Nahrung zu pflanzen. Man sollte schauen, dass der Yamstausch oder noch genauer das Vorhandensein von Yams überhaupt gesichert ist:

«Pflanzt nur eine *ara* – wie soll dann die andere existieren?» (Sarekisik)

Zwischen den *ara* als ganzen oder zwischen einzelnen *djambera* findet ein ständiger Wettstreit statt, der gehemmt würde, wenn in einer *ara* zuwenig Männer vorhanden wären, die Tauschmittel aufzubringen vermögen. Bei einem solchen Ungleichgewicht ist ein fairer Wettstreit ausgeschlossen. Die Situation wird nicht mehr als Herausforderung empfunden, sondern als Störung: es ist klar, dass in diesem Fall die stärkere Hälfte sowieso gewinnen wird. Keine der beiden *ara* hat an einem solchen ungleichen Kräfteverhältnis Interesse. Es wäre nicht gut, wenn die eine *ara* alle Schweine und allen Yams erhalten oder haben würde; es ruft Unfrieden und den Wunsch, durch Zauberei zu töten, hervor. Damit eine *ara* nicht zu stark wird, wechseln manchmal Männer ihre *ara*-Zugehörigkeit. Dafür müssen viele Schweine bezahlt werden, aber nachher kann wieder richtiger Wettbewerb stattfinden.

Im Wettstreit stehen sich im Bewusstsein der Leute primär Individuen gegenüber. Diese Tatsache wird dadurch verstärkt, dass beim Tausch von Yams und Schweinen von einer *ara* an die andere der Weg stufenweise über einzelne Individuen läuft. Nie darf ein Mann einer Altersgruppe der einen *ara* einem Mann einer andern Altersgruppe der andern *ara* direkt Yams und Schweine geben. Will ein jüngerer Mann einer *ara* einem *nəmandu* der andern *ara* Yams und Schweinefleisch zukommen lassen, muss er sie zuerst einem Gleichaltrigen in der andern *ara* überreichen, und dieser wird sie innerhalb seiner *ara* jeweils der nächsten Altersgruppe weitergeben.

Wenn übrigens zwischen Partnern aus verschiedenen Dörfern getauscht wird, so geben *djambera* der *ara* 1 des einen Dorfes Yams und Schweinefleisch an die *djambera* der *ara* 1 (nicht der *ara* 2!) des andern Dorfes. Diese letzteren geben den Yams und das Fleisch an die *ara* 2 in ihrem Dorf weiter⁸⁶.

Da im strengen Fall der Sohn in die *ara* des Vates gehört, sind es meist Linien eines Clanes in einer *ara*, die einer andern Linie eines Clanes oder auch desselben Clanes in der andern *ara* als Tauschpartner gegenüberstehen; also etwa eine Linie von Mitgliedern verschiedener Altersgruppen von Wama einer Linie von Guarú, eine Linie von Glaue einer Linie von Kwas, eine andere Linie von Glaue einer Linie von Kwandji, eine Linie von Wora einer Linie von Kwandji und sogar einmal eine Linie von Wora einer andern Linie von Wora.

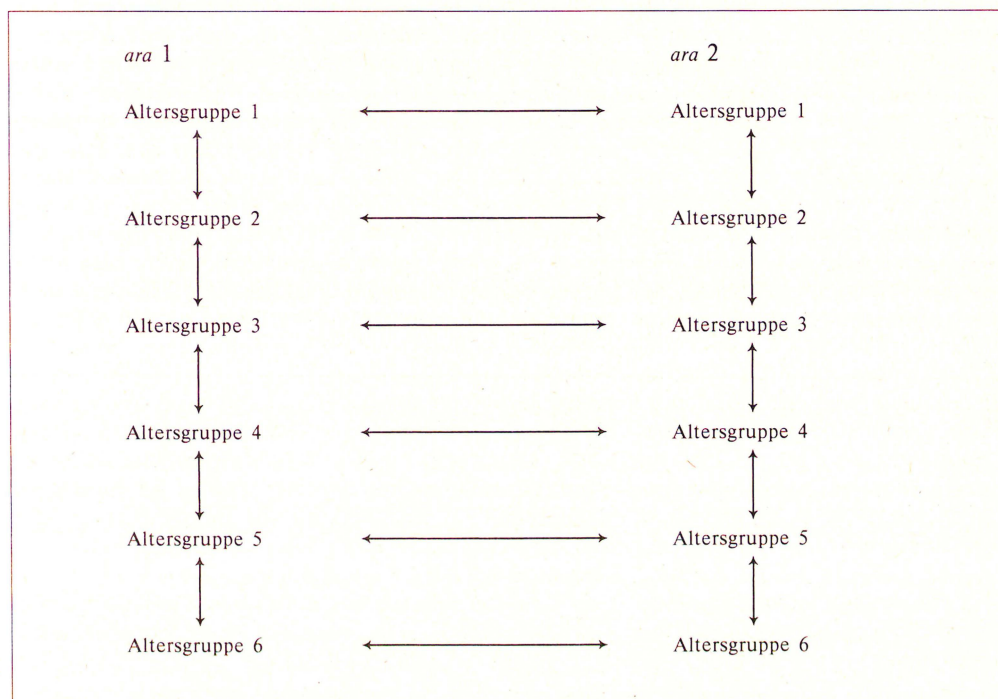
Von den *ara* heisst es, dass es zwei gebe, wie es zwei Vorfahren, Ngələnge und Mato, gegeben habe. Schon diese Vorfahren hätten zueinander gesagt, wenn du ein Schwein jagst oder im Erdofen kochst, dann gibst du mir davon, wenn du Yams erntest, dann gibst du mir davon, ich werde davon essen; du wirst mein Freund sein. Schon Ngələnge und Mato waren *djambera* (Tauschpartner).

ara und Gesetze des Tausches und der Gegenseitigkeit sind eng miteinander verbunden. Gleichzeitig steht *ara* auch für Wettstreit und für richtigen Zusammenhalt aller im

des *ara*-Wechsels für das Dorf Apange untersucht. Sie weist darauf hin, dass bei Initiationen eine *ara* am ehesten als Gruppe gegen die andere *ara* – ebenfalls als Gruppe – auftritt. Vor allem beim Yamstausch stehen sich eher einzelne Individuen, die *djambera*, aus je einer der beiden *ara* gegenüber.

⁸⁶ Hinweise zu *ara*, *djambera* und Tausch cf. 8.4.2 Streitgespräch anlässlich eines Yamstausches.

Abb. 5 Tauschwege zwischen *ara*



Dorf. Während Monaten beklagten sich Männer aus *ara 2*, dass nur sie lange Zeit Zeremonialyams geerntet und an die *ara 1* weitergegeben hätten. In allen in dieser Zeit stattfindenden Dorfdiskussionen wurden die Männer der *ara 1* von den *nəmandu* gemahnt, selber auch zu pflanzen und alle Tabus einzuhalten, um das Leben im Dorf nicht zum Stocken zu bringen. Demgegenüber klagten Männer der *ara 1*, dass sie nie mehr von der *ara 2* Schweine erhalten hätten. Diese Auseinandersetzung hatte wohl primär von der Nachlässigkeit der *ara 1* im Zeremonialyampflanzen ihren Ausgang genommen: *nəmandu* mahnten die Männer und Frauen der *ara 1*, sich nicht zu laut zu beklagen und nicht zuviel zu reden: sie könnten alles recht machen, wenn sie nur Zeremonialyams pflanzen würden. Sie dürften sich nicht beklagen, sonst gedeihe der Yams nicht, doch wenn er gut wachse, könne Wettstreit stattfinden.

Nicht immer nimmt ein *djambera* an, was er angeboten erhält, denn er weiss, dass er danach selber an der Reihe sein wird. Nicht immer fühlt er sich fähig zum Wettkampf, was allerdings Spott und Schande für ihn bedeuten kann. Meist folgt einem Yams an den *djambera* der andern *ara* ein Stück Schweinefleisch nach. Sagt der *djambera* nein zum Fleisch, wird sein eigener Yampflanzenzyklus unterbrochen. Er wird dann keinen guten Yams ernten können. Dies wiederum würde bedeuten, dass einer weniger im Yamswettstreit des neuen Jahres mitmachen könnte. Je mehr guter Yams im Dorf geerntet wird, desto mehr Wettstreit und Tausch ist möglich, und je mehr erfolgreichen Wettstreit und Tausch es gibt, desto mehr langer Yams wird im folgenden Jahr gedeihen. So sieht der ideale Zyklus aus (cf. 4.4).

Man darf nicht von jedermann in der gleichen Altersgruppe der andern *ara* Yams und Schweinefleisch annehmen; ausgeschlossen sind nahe Verwandte des gleichen Clanes und der gleichen Linie. Nimmt man von ihnen im Wettstreit oder bei einer Totenfeier oder

Initiationszeremonie etwas entgegen, so macht man sich lächerlich. (Es kommt vor, dass einer einen nahen Verwandten auf diese Art in Versuchung bringen will.) Zeremonialyams kann man auch im Garten eines ›Vaters des Bodens‹ der andern *ara* anpflanzen. Viele aus der andern *ara* gehören ja in denselben Clan. Diesen Yams darf man unter eigenem Namen bei Yamsfesten zur Schau stellen. Doch der *djambera* aus der andern *ara* wird diesen Yams nicht annehmen, weil keine wirkliche Anstrengung, keine eigene Ehre des *djambera* dahinter steckt. Manchmal aber kann es vorkommen, dass ›die Frau umfällt‹, d.h. dass eine *ara* zu wenig guten langen Yams geerntet hat, um in Wettstreit treten zu können. Dann werden ›die Brüder und Väter der Frau helfen‹, d.h. die andere *ara* wird der *ara* mit wenig Yams heimlich aushelfen, damit Tausch, Wettstreit und Wettgespräche trotzdem möglich sind, die so wichtig sind zum Anheizen eines erfolgreichen neuen Yamszyklus. Also nicht nur die Männer in den beiden *ara* werden bewusst in einem Gleichgewicht gehalten, auch die Tauschobjekte selbst werden manchmal künstlich ins Gleichgewicht gebracht, so wichtig ist der Tausch als Handlung. Wenn eine *ara* ein lebendiges Schwein an die andere *ara* gibt, (was zu einem späteren Zeitpunkt ein Schwein als Gabe in der Gegenrichtung nach sich ziehen wird), findet gleichzeitig unter den Frauen ein gegenseitiger Tausch von Essen statt. Jede Frau kocht an diesem Tag für ihre *djambera* (die Frau des *djambera* ihres Ehemannes) Essen (kein Schweinefleisch) und gibt es ihr und erhält von ihr Essen zurück.

Es ist wichtig, dass bei keiner Handlung einseitig nur eine *ara* beteiligt ist. Es gab im Dorf einmal eine kurze Auseinandersetzung, als für die Yamserntezzeremonie das *korambu* nur von Männern aus einer *ara* geschmückt worden war. Beide Seiten hätten sich beteiligen müssen, damit ja keine Zwietracht riskiert worden wäre.

Die *ara* und Initiationen und Yamswettstreit gehören eng zusammen. Deshalb meinen Dorfbewohner, dass die *ara* immer bestehen werden, solange es im Dorf *korambu*-Häuser geben wird:

«Alles Wichtige dreht sich um das *korambu*, um «singsing» und Initiationszeremonien. So lange es dies gibt, wird es auch *ara* geben.» (Tapokwin)

3.6.3 Geographische Hälftenunterteilung *kumun* und *kwien* und andere Unterteilungen

Neben der Dorfunterteilung in Zeremonialhälften gibt es eine Unterteilung in geographische Hälften⁸⁷, die früher wahrscheinlich einer Unterteilung in zwei Gegenparteien innerhalb des Dorfes entsprach. Diese zwei Hälften, *kumun* (Vogelart) und *kwien* (Vogelart), umfassen jeweils diejenigen Clane, die nach den Abelam ›oben‹ siedeln (*kumun*; Sarekum, Apangendu, Kwangrukum, Lanekum), oder diejenigen Clane, die ›unten‹ siedeln (*kwien*; Matokum, Nangikum, Mbugnipate). Es ist nicht ganz einfach, sich genau vorzustellen, was mit oben und unten gemeint ist, denn ursprünglich siedelten ja alle Clane auf Weilern der oberen Hügelkämme. Erst später zogen vor allem Leute von Matokum und Nangikum in die Flussniederungen. Nach den Dorfbewohnern gibt es in allen Orten die Unterteilung in Bewohner, die oben wohnen (*kumundji*), und solche, die unten wohnen (*kwiendji*). Ursprünglich aber habe es diese Unterteilung nur in der Gegend von Yengoru gegeben. Diese geographische Dorfunterteilung wird auch für die Gegenüberstellung einzelner Dörfer gebraucht. So kann *kumundji/kwiendji* auch die Beziehung Djame-Kimbangwa bedeuten, die beiden Dörfer als Paar («poroman») also – *kwien* ist als Vogel der Partner oder der Zweite zu *kumun*.

Innerhalb des Dorfes haben die Clane von *kumundji* als gemeinsames Tabuzeichen *tamdə* (Baum) und *bendjin* (Palme); *kwiendji*-Clane setzen als Tabuzeichen *yaua* (Busch;

⁸⁷ Scaglion 1976: 56 (nördliche Abelam)/Gorlin 19783: 47 (Wosera Abelam).

Taetsia fructiosa)⁸⁸. Würde ein Mann eines Clanes innerhalb von *kumundji* mit dem *yauual*-Zeichen ein Tabu setzen, so gäbe es grossen Streit.

Früher bedeutete die Unterteilung *kumun-kwien* mehr. Männer von *kumun* und *kwien* bekämpften sich, denn auch innerhalb des Dorfes gab es Streit und Kampf, gab es Feinde und Freunde⁸⁹. So bekämpften sich die Clane Sarekum und Matokum mit ihren Verbündeten innerhalb des Dorfes wegen Frauen und Bodenstreitigkeiten. Die Kriegsverbündungen teilten einige Clane in zwei Parteien. Zu *kumun* gehörten Sarekum, Kwangrukum, Matokum/Waignapate und Apangendu/Guaru; zu *kwien* Matokum/Nəmapate, Apangendu/Glaue, Lanekum, Mbugnipate und Nangikum. Einige Männer von Apangendu/Glaue unterstützten Sarekum/Wora und standen (stehen) so zwischen den zwei Kriegsparteien des Dorfes und wurden *nyindendu* genannt wie Männer, die in bezug auf Bodenrecht zwischen Clanen stehen. Die Linie Mbugnipate/Kambəkwa ist mit Sarekum/Wora verbündet (*kumundji*); diese Linie wird auch *toundu*, die Zugezogenen genannt. Die andere Familie, Mbugnipate/Kwas, ist *təpmandu* und gehört zu Matokum/Nəmapate (*kwien*). Ein Teil von Kwangrukum verbündet sich zwischen 1930 und 1940 mit Matokum/Nəmapate. Ein Teil des Clanes Apangendu/Guaru hilft in Streitfällen *kwien* und ein Teil von Lanekum hilft *kumun*. Bei den Kampfbündnissen innerhalb wie ausserhalb des Dorfes muss ein ständiger Wechsel je nach Streitpunkt stattgefunden haben. Deshalb zeigt sich uns ein so kompliziertes und manchmal Clane spaltendes Bild der Zuordnung zu einer der zwei Gruppen. Bei Kampfbündnissen und Loyalitäten werden neben gegenwärtigen genauso auch vergangene Streitereien einbezogen. Die Tendenz des Miteinander in einem Clan unterliegt zentripetalen Kräften. Der Clan schafft nur einen äusseren Rahmen für Einigkeit. Das Aufeinanderbezogensein einzelner Clangruppen innerhalb des Dorfes steht in einem fragilen Gleichgewicht.

Früher in Zeiten des Kampfes, heute bei Streitereien, stehen sich *kumun* und *kwien* als *djambera* (Feinde) gegenüber. Gewisse Loyalitäten sind durch Parteinahmen in vergangenen Streitigkeiten festgelegt. Ein junger Mann erzählte, dass er in früher Kindheit von einem Mann des Clanes Apangendu/Glaue adoptiert worden war, und dass er gelehrt worden war, sich vor Männern aus den Clanen Nangikum und Mbugnipate in Acht zu nehmen. Er hatte Angst vor allen Leuten aus diesen Clanen – ebenfalls vor Leuten des Clanes Sarekum/Wora und vor dem *toundu*-Teil von Kwangrukum; alles persönliche Feinde der Linie seines Adoptivvaters. Er meinte, heute, da er mit seiner Frau des *toundu*-Teiles von Kwangrukum verheiratet sei, müsse er keine Angst mehr haben, seine Zugehörigkeit habe sich geändert.

Neben der geographischen Unterteilung *kumun/kwien* gibt es die geographische Unterteilung *tagundu* (‹Männer oben›) und *gwalandu* (‹Männer unten›). Nach dieser, nun wirklich rein geographisch gemeinten, Unterteilung werden zum Beispiel Teile von Apangendu (Tagwapangendu/Gwalapangendu) und Matokum (Tagumatokum/Gwalematokum) unterschieden. Gleichbedeutend wie das Begriffspaar *gwale/tagu* ist die Unterteilung in *gwale/baba*; Gwaledjame/Gwalebainyik und Babadjame/Bababainyik sind die zwei verschieden alten Dorfgruppen von Djame und Bainyik, wobei *baba* (‹ursprünglicher Ort›) jeweils auf die ursprünglichere Siedlung hinweist, (die geographisch ja immer auch oben liegt).

Für eine weitere Unterteilung in zwei Gruppen einer selben (Clan-) Einheit steht *toundu* und *təpmandu*; *toundu* sind die Zugezogenen, *təpmandu* die Alteingesessenen. Bei jeder Linie eines Clans, bei jedem Individuum gar, wird unterschieden, ob sie (es) *toundu* oder *təpmandu* ist. Immer sind es die *təpmandu*, die bei Fragen von Bodenzusprechung mehr Chancen haben. Die ursprünglichen *təpmandu*, nach denen jeder einzelne definiert

⁸⁸ Einzelne Linien innerhalb der entsprechenden Clane haben als *walekutnakwa*-Zeichen dieses Tabu noch bewahrt (cf. Tabellen 7a/7b).

⁸⁹ Feinde und Freunde ausserhalb des Dorfes cf. 3.8.

wird, waren die Urväter Ngəlōnge, Mato, Ngəlen und Kalkna. *toundu* weist immer darauf hin, dass die Betreffenden noch bekannte Verbindungen zu einem andern Ursprungsdorf haben, egal wie weit weg zeitlich die reale Verbindung liegt. Alle, die zuerst kamen, sind *təpmandu*, alle, die nachher kamen *toundu*.

3.6.4 Das Dorf als politische Einheit und Beziehung zu andern Dörfern

Obschon das Dorf (*nge*) im Innern durch Linien, Clane, *ara*-Hälften und zwei Hauptbündnisparteien (*kumun/kwien*) in unterschiedliche Fraktionen geteilt ist und im gemeinsamen Dorfleben gegen viele aufsprenkende Kräfte anzugehen ist – ein Thema, das in jeder Dorfdiskussion und jedem Streitlösungsversuch gegenwärtig ist – tritt das Dorf vor allem im Kontakt mit andern Dörfern auch als geschlossene politische Einheit auf. Immer schon gab es die unterschiedlichen Dörfer als eigene Körperschaften, von denen jede eine eigene Geschichte des Siedlungsweges und der Bündnisse und Fraktionen innerhalb des Dorfes wie auch der Bündnisse und Feindschaften mit andern Dörfern hat.

Mit unterschiedlichen, umfassenden Namen («bignem»; grosser Name) wird auf das Dorf verwiesen als auf eine Körperschaft, die alle ihre auseinanderstrebenden Teile vereint in einem alle betreffenden Charakteristikum. Ein solches jeweils ein Dorf umfassendes Charakteristikum wurde nach den Abelam allen Dörfern in der Zeit des Ursprungs durch mythische Wesen zugeschrieben.

Jedem Dorf wird ein übergeordnetes *ngwalndu*-Geistwesen zugeordnet, das allen Clanen im Dorf gemeinsam zugesprochen ist. Zu Kimbangwa gehört das *ngwalndu*-Wesen Bira. Ein weiterer, quasi als Zeichen ganz Kimbangwa umfassender «bignem» ist der *kambə*-Baum. Schon von Beginn des Siedlungsweges an sei dieser Baum als Wahrzeichen Kimbangwas immer am Rande der jeweiligen temporären Siedlungen gestanden. Wo immer Ngəlōnge und Mato hingen, der *kambə*-Baum war auch dort.

Wenn man früher in den Kampf zog, führte man einen Gesang auf und berührte gleichzeitig einen *kambə*-Baum, damit der Körper stark und kampfbereit wurde. Wenn der Feind den speziellen *kambə*-Gesang hörte, bekam er Angst und rannte weg⁹⁰.

Ein weiterer «bignem» für jedes Dorf ist jeweils ein bestimmter Vogel. Der Übername und das Wahrzeichen für Kimbangwa ist *tjam* (Wespe; als Vogel verstanden, weil sie fliegt).

Kalabu und Neligum haben das Wahrzeichen *niamyio* (Taube), Djame *kumun* (eine Vogelart), Maprik *kwardjitagwa* (Flughund), Waignakum *sayketagwa* (Kasuar) und Nyamikum *siragwi* (Vogelart). Jedem Dorf wurde schon bei der Aufteilung der Menschen in Ndumeni ein Vogel zugesprochen. Nur Bainyik hat als Zeichen eine Schlange (*nduagambə*). Bainyik ist mit Aupik als einziges Dorf der Gegend nicht aus dem Ursprungsloch herausgekommen, sondern von einem Baum herabgestiegen. Als Bainyik entstand, waren keine Vögel zur Verteilung als Wahrzeichen mehr übrig; Bainyik erhielt darum eine Schlange zugesprochen.

Die meisten dieser Vögel gelten als aggressiv und kämpferisch; nur *niamyio* (Taube) gilt als gut und friedlich. Als am Anfang alle aus dem Ursprungsloch heraufkamen, machten sie viel Lärm und stritten sich. Nur Kalabu und Neligum verhielten sich ruhig und stritten mit niemandem. Deshalb sagte ihnen Walesaki, sie seien wie die Taube, und die Taube wurde ihr Wahrzeichen.

Kimbangwa erhielt den Namen *tjam*, weil es bei allen Kämpfen immer voranging. Parallel zum *kambə*-Gesang wurde früher vor Kämpfen ein *tjam*-Gesang gesungen:

«Du schaust dich um und du erblickst *tjam*. *tjam* wird deine Augen angreifen, sie wird nicht deine Haut angreifen.» (Saigapa)

⁹⁰ Blätter und Rinde des *kambə*-Baumes werden auch für eine Medizin verwendet.

Wenn Männer aus Kimbangwa sich für den Kampf vorbereiteten, konnten Männer der Feindesdörfer nach den Dorfbewohnern die *tjam*-Wespe im Bambusgebälk der Häuser summen hören.

Es gibt viele verschiedene *tjam*-Arten, die als unterschiedlich angriffig und gefährlich beurteilt werden. Nicht immer ist die kämpferische Wespe gemeint, wenn auf Kimbangwa als Ganzes Bezug genommen wird. Je nach Kontext bedeutet *tjam* die kleine friedliche Wespe *nduntjambu* im Gebälk der Häuser. Die andern Wespen flössen alle grosse Angst ein; *werek* (gross und gelb); *mandengo* (gelb-schwarz); *ndukumbu* (gross, gelb-schwarz) und *yapi* (haust in der Sagopalme).

Ein Informant meinte dazu:

«Einige von uns sagen, Kimbangwa ist wie *werek*, andere sagen, Kimbangwa lebe friedlich im Haus, sei wie *nduntjambu*.» (Linus)

Jedes politisch eigenständige Dorf ist seit je besonders verbunden mit einem oder mehreren anderen Dörfern. So gehören Mambleip und Kimbangwa zusammen⁹¹, aber auch Bainyik und Kimbangwa und Yenigo und Kimbangwa. Solche Beziehungen können jederzeit in Frage gestellt werden, müssen also immer neu aktualisiert werden, um auch für die Zukunft politisch wirksam bleiben zu können. Freundschaften können auch vergessen werden: die Erinnerung muss deshalb für die Zukunft stets neu bewahrt werden.

Zentral bleibt sowohl bei freundschaftlichen wie feindschaftlichen Beziehungen immer, dass nie ein Dorf über ein anderes Dorf bestimmen kann, dass jedes Dorf eigenständig ist und seine eigenen Ahnen und seine eigene Magie hat, die ihm helfen.

Andere Dörfer werden häufig als Ganze beurteilt. Bainyik etwa gilt den Bewohnern Kimbangwas als eigenwilliger Ort. Nach ihrer Meinung halten sich die Bewohner von Bainyik nicht zu sehr an Gesetze, sie hängen frei herum. Schliesslich seien sie einst von einem Baum herabgestiegen.

Die Beziehung zweier Dörfer wird oft in *andjekundi* (metaphorische, verschlüsselte Rede) ausgedrückt. So kann es von Bainyik heissen, es sei *gainbia*, ein Schlinggewächs, das an der Kokospalme hochklettert. Kimbangwa ist dabei die Palme, um die sich Bainyik rankt.

Jedes Dorf steht (stand vor allem einst in Kampfzeiten) in einem Netz von Freundes- und Feindesbeziehungen zu andern Dörfern. Noch heute spiegeln die Beziehungen mit andern Dörfern (Yamsaustausch, gegenseitiger Besuch bei Initiationen und Yamsfesten) die ehemaligen Bündnisse der verschiedenen Dörfer untereinander, wie sie in der Kampfzeit vor der sogenannten australischen Befriedung (*Pax Australiana*) bestanden. Solche aktuelle Beziehungen gehen zurück auf einstige friedensvermittelnde Bündnisse mit Feindesdörfern (*ngeindu*: Freund), die heute ohne Angst besucht werden, und auf die einstigen kämpferischen Abgrenzungen gegen Feindesdörfer (*mama/djambera*; Feind), die von vielen auch heute noch nur mit latenter Angst aufgesucht werden. Die wichtigsten ursprünglichen Feindesdörfer Kimbangwas sind Bainyik, Waignakum, Mambleip, Kuminibus, Apange, Malmba, Yenigo und Naramko, Neligum und Nyamikum sind halb Freunde, halb Feinde. Eine besondere Beziehung besteht zu Bainyik, das wegen Frauengeschichten zwischendurch zum Feind geworden war. Es heisst, der Boden von Kimbangwa und Bainyik gehöre eigentlich zusammen. Es ist anzunehmen, dass diese Aussage mit der ursprünglichen Besiedlung des Gebietes zusammenhängt.

Feindesdörfer waren Kalabu, Maprik und Mandji. Dazwischen, als Dörfer bewohnt von «Mittelsmännern» (*nyindendu*; ein Teil des Dorfes verbündet, ein anderer Teil verfeindet), standen Djame, Nyamikum und Neligum. Nicht jedes Dorf blieb Feind oder Freund – Wechsel in der Art der Bündnisse fand statt. Die *nyindendu*-Dörfer standen jeweils als Vermittler zwischen zwei ganz verfeindeten Dörfern.

⁹¹ cf. 3.3.1.

Für Feindesdörfer gibt es zwei Begriffe. So kann es sich zum einen um Feindschaft mit dem Speer handeln (*kaunge*; Speerkampf-Dorf); zum andern gibt es aber auch Feindschaft, die mit Zauberei begründet wird (*kusnginge*; Farbzauber-Dorf). *kusnginge* sind Bainyik, Waignakum, Wora und Nəmakum.

3.7 Auffassungen von richtigem sozialem und menschlichem Verhalten und von entsprechenden Sanktionen in Kimbangwa

Die Vielfalt verwandschaftlicher Beziehung mit ihren Rechten und Pflichten – die Clanzugehörigkeit und die häufigen Adoptionen, die Stellung der Frau in der Ehe, die ideale Stellung des ältesten Sohnes in der Familie und die realen Möglichkeiten der jüngeren Söhne – weisen auf einen Lebenshintergrund hin, der voll Anforderungen und auch voll realer Probleme ist. Alle diese Rechte und Pflichten regeln das Zusammenleben der Menschen nicht ein für alle Male, sondern müssen selbst immer wieder geregelt, d.h. ins Zentrum von Aufmerksamkeit und Mahnungen gerückt werden. Immer wieder brechen kleine oder grosse Streitigkeiten aus, weisen Krankheit, Tod und schlechte Ernte darauf hin, dass irgendwo Fehler gemacht oder Regeln nicht eingehalten worden sind, dass irgend jemand nicht an das gemeinsame Wohl des ganzen Dorfes und seiner Bewohner gedacht hat. Gutes Zusammenleben ist für die Dorfbewohner so etwas wie ein harmonisches Ideal, das ständig angestrebt wird, aber immer gefährdet ist. Wenn Streit und Probleme auftreten, wird zuerst seitens dabei unbeteiligter Dorfbewohner ohne grosse Dorfdiskussionen versucht, die Betroffenen miteinander auszusöhnen. Schwelt der Konflikt weiter, wird eine Dorfversammlung einberufen. Mit Reden und Gesängen versuchen direkt und nicht direkt Betroffene, den Streit zu schlichten, hinter die Ursachen zu kommen und auf (durch die Unstimmigkeit verursachte) befürchtete Folgen hinzuweisen.

Streit wegen Schweinen, die in fremde Gärten eingedrungen sind und dort Verwüstungen angerichtet haben oder Streit um gestohlene Nahrung und um Versuche, eigenes Gartenland ein wenig auf Kosten anderer auszudehnen, ist meist einfach zu lösen und wird durch Geldübergabe und Zurechtweisung geregelt. In solchen Fällen, in denen klar ist, wer der Schuldige oder Haftbare ist, wird unmittelbar ein Problemlösungsversuch eingeleitet.

Doch schon beim einfachsten Streitlösungsversuch werden häufig früher begangene Fehler einzelner Beteiligten wieder ausgegraben und in einen Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Fehler gebracht. Entweder belasten solche vergangene Fälle den Beschuldigten oder sie machen seine Handlung verständlicher, indem sie darauf hinweisen, dass er so handeln musste, weil früher gegen ihn auf eine bestimmte Art gehandelt worden ist. Jeder Lösungsversuch bringt sehr viele latente negative Gefühle der Dorfbewohner, und zwar auch nicht direkt betroffener Dritter, ans Tageslicht. Dies geschieht aber nicht mit der Absicht, nur zu klagen oder anzuklagen, sondern es ergibt sich aus der gemeinsamen Neugier und dem gemeinsamen Wunsch, dahinter zu kommen, wie als negativ empfundene Handlungen eines einzelnen entstehen konnten, und mit welchen realen früheren Verhaltensweisen und Taten anderer Bewohner sie vielleicht in Zusammenhang stehen könnten. So gesehen ist im Grunde kein Fall je ganz abgeschlossen. Eine Versöhnung wird zwar oft relativ schnell herbeigeführt, doch wirklich vergessen wird ein Fall oder ein Vergehen nicht so schnell. Das heisst nicht, dass man einem schuldig Gewordenen im Alltag nun anders begegnet als früher, oder dass man ihn gar meidet und nicht mehr mit ihm redet oder zusammenarbeitet. Es heisst nur, dass man sich vielleicht später bei einem ganz andern Fall wieder daran erinnern wird, wie er sich einst benommen hat. Dass diese Erinnerung an Vergehen anderer, die irgendwie mit dem gerade aktuellen Fall in Zusammenhang stehen

könnten, so wichtig ist, ergibt sich aus der Vorstellung der Leute, dass jeder Fehler, wie klein er auch sein mag, die Dorfgemeinschaft und ihr Bestehen gefährdet, und dass jeder Fehler nie losgelöst von den gesamten sozialen Beziehungen im Dorf, also vom gesamten sozialen Klima, zu sehen ist. Diese Betrachtungsweise hat zur Folge, dass bei der Beurteilung von einzelner Fehlverhalten nicht einfach Schuldiger und Schuld isoliert betrachtet werden und ein Schuldiger absolut haftbar gemacht und entsprechend streng behandelt wird. Vielmehr bleibt das Bewusstsein, dass jeder auch von den Handlungen und vom Verhalten der andern abhängt, stets gegeben und steht hinter jedem Versuch, Streit zu lösen und Schuldzusammenhänge zu finden.

Traditionelle und moderne Art der Konfliktlösung

Es gibt innerhalb des Dorfes heute zwei Arten von Dorfversammlungen und Dorfgesprächen. Die eine, die traditionelle Dorfversammlung, wird von denjenigen *nāmandu* geleitet, die Streit schlichten wollen oder auffordern wollen zu neuen, gemeinsamen Handlungen wie Yamtausch und Schweinetausch, die das Ansehen des Dorfes bei andern Dörfern zu heben vermögen und den Zusammenhalt innerhalb des Dorfes fördern.

Die andere Art Dorfversammlung verläuft meist ähnlich wie die traditionelle Versammlung, wird aber als regelmässig im Dorf abgehaltener informeller Gerichtstag (ohne Rechtssprechung «im Namen des Staates») verstanden und vom «Village Court Magistrate» geleitet, einem Mann aus dem Dorf, der als Vertreter der rechtlichen Instanz des Staates von den Dorfbewohnern selbst gewählt worden ist und für das Einhalten des Rechtes (traditionelles und neues, staatliches Recht) im Dorf zuständig ist. Darüberhinaus ist der «Village Court Magistrate» auch einer der Richter im neun Dörfer übergreifenden Gericht in Babite (cf. Karte II).

Wenn es heute heisst, ein Fall müsse vor Gericht gebracht werden, so wird an das Gerichtswesen des Staates, das nach australischem Vorbild aufgebaut ist, gedacht. Deren unterste rechtsprechende, kodifizierte Instanz bildet das sporadisch in Babite einberufene Dörfergericht («Village Court»)⁹². Ein zu kleines oder unwichtiges Vergehen wird vom Gericht in Babite nicht behandelt. Andererseits ist je nach Schwere und Art eines Vergehens der «Village Court» gar nicht zuständig, und wird der Fall an die nächsthöhere Ebene verwiesen.

Möglichst alle Streitereien sollte man zuerst innerhalb des Dorfes zu lösen versuchen. Deshalb führt der «Village Court Magistrate» im Dorf immer wieder den erwähnten Gerichtstag durch und versucht, Diebstähle, Ehe Streit und Eifersüchteleien zu schlichten. Er führt bei solchen Diskussionen das Wort und versucht, ähnlich vorzugehen und zu argumentieren wie in einer traditionellen Dorfversammlung, den Streit aber nach Massgabe der Gerichte in Babite und Maprik mit einer verfügbaren Geldstrafe zu beenden. Es ist klar, dass die traditionelle und die neue Art, Recht zu sprechen und Probleme zu lösen, ineinander übergehen. Zwar wird die traditionelle, dorfeigene Form der Konfliktlösung aufgebrochen, wenn zur Streittlösung der «Village Court Magistrate» aufgesucht wird – aber beiseite geschoben wird sie nicht. Für die Abelam ist das Gericht ausserhalb des Dorfes keinesfalls ein stärkerer Rechtsarm. Oft wird es als weitere Möglichkeit dorfinthener Konfliktlösungsversuche angesehen – kaum je als absolute Rechtssprechung. Man ist sich im Dorf klar, dass auch das Gericht in Babite oder Maprik nicht alles weiss, Fehler begeht und manchmal auch als unschuldig Betrachtete verurteilt. Die Tendenz geht dahin, wenn immer möglich zuerst innerhalb des Dorfes auf eine Beruhigung und Lösung von Konflikten hinzuar-

⁹² Die nächste Ebene bildet der «Local or District Court» in Maprik, wieder eine nächste Ebene der «Provincial Court» in Wewak, die höchste Ebene der «Supreme Court» in Port Moresby.

beiten. Man kann sagen, dass die überzeugendsten Massstäbe für Recht und Unrecht von den Dorfbewohnern noch immer in den gegebenen Gesetzen und Regeln des Zusammenlebens im Dorfe gesehen werden. Mancher vor Gericht verhandelter Fall wird später in Dorfgesprächen wieder aufgegriffen.

Wichtig für den «Village Court Magistrate» ist es, dass er nicht so sehr nur die Gesetze kennt, nach denen er von Amts wegen richten soll, als dass er nach traditionellen Anforderungen fähig ist, Konflikte zu lösen, nach Hintergründen zu fragen und Ausgleich zu suchen.

Schwere Probleme innerhalb und zwischen Dörfern, die früher zu physischer Gewalt geführt hätten, werden heute oft vor dem Gericht in Babite oder Maprik verhandelt.

Richard Scaglione hat in seiner Arbeit über die Abelm des Dorfes Neligum über Konfliktlösungsarten traditionellen und neuen Stiles geschrieben. Er unterscheidet dabei im traditionellen Bereich drei Muster der Konfliktlösung, die er damit in Zusammenhang sieht, ob die Betroffenen zur gleichen *ara*, zu zwei verschiedenen *ara* oder zu verschiedenen Dörfern gehören; dem entsprechen Dorfgespräche, Yamswettstreit und in Extremfällen physische Auseinandersetzung (Scaglione 1976: 92-97).

Für Kimbanga ist zu sagen, dass als Konfliktlösungsmechanismen Dorfgespräche das wichtigste Vorgehen bilden, unabhängig von der Gruppenzugehörigkeit (Clan, *ara*, Dorf) der Betroffenen. Yamswettstreit (cf. 4.3.4) bildet eine Steigerung oder Überprüfung solcher Dorfgespräche – einen Beweis von Schuld oder Unschuld, Fähigkeit oder Unfähigkeit. Beim Wettstreit wird auf Rehabilitation oder auf Verschiebung von Schuld, manchmal auch auf Versöhnung, hingearbeitet. Wettstreit ist oft eine andere Art von Auseinandersetzung neben der Auseinandersetzung mit physischer Gewalt, verbaler Überzeugungskraft oder Zauberei. Konflikte, die in Dorfgesprächen scheinbar beigelegt worden sind, können im Yamswettstreit wieder aufgenommen werden. Yamswettstreit soll allen deutlich machen, wer (was) man selber und wer (was) der herausgeforderte Partner ist (oder kann). Es soll auf vergangene Fehler und Konflikte hingewiesen werden. Der Partner wird herausgefordert, Farbe zu bekennen, selber wird man auch Farbe bekennen müssen. Der Sieg im Yamswettstreit gilt als Beweis rechten Verhaltens und grosser Fähigkeiten. Yamsanbau kann also gewissermassen zum divinatorischen Akt werden, zur strengen Prüfung der Beteiligten. Wer vorher eines Vergehens angeklagt worden ist, kann durch erfolgreiche Yamserte seine Unschuld bezeugen. Wer vorher Beschuldiger war, kann nun durch schlechte Ernte in negativem Licht erscheinen. Erfolg ist nicht garantiert und Missgeschick nicht absolut, sondern kann wieder eingerenkt werden. Jede menschliche Handlung, ob positiv oder negativ, ist in einem dorfumfassenden Netz von Abhängigkeiten eingeschrieben. Handlungen der einen haben Konsequenzen für andere, Konsequenzen führen zu neuen Handlungen; kaum eine Handlung fällt je durch das Netz und wird nicht mit dem Wohl und Weh der Dorfgemeinschaft insgesamt in Zusammenhang gebracht. Die Schmach oder Scham (*nyigri*) des einen kann immer zur Schuld des andern werden. Wieder zeigt sich, dass Schuld nicht als isolierter Akt gesehen wird, der, einmal erkannt, als erledigt gilt. Schuld bleibt im Bewusstsein präsent und kann auf einer neuen Ebene widerlegt oder bewiesen werden.

Für ein Verhalten oder eine Tat gibt es direkte und indirekte Anzeichen/Symptome, die, wie wir später sehen werden, als Sanktionen aufgefasst werden, und die überhaupt erst klar machen, dass etwas nicht in Ordnung ist, dass jemand einen Normbruch verübt haben muss. Wenn jemand sich falsch benimmt, sozialen Pflichten nicht nachkommt, bei andern grossen Unmut hervorruft, etwas stiehlt, jemanden verflucht, üble Nachrede übt oder sich menschlich so benimmt, dass der Gemeinschaft Schaden zukommt, dann wird dieses Fehlverhalten nicht immer sofort offenkundig und Gesprächen anheimgestellt. Vieles bleibt anfänglich verborgen, kann aber durch Symptome erkennbar werden.

Wenn es sich zum Beispiel bei einem Normbruch nicht um eine Tat handelt, sondern um eine geäusserte Absicht, die vorschnell entdeckt wurde, empfindet der Schuldbare

Scham (*nyigri*). Wäre nicht schon seine Absicht entdeckt worden, hätte der Verursacher des Problems keine Scham über seine Absicht empfunden, sondern sie überzeugt zu Ende geführt.

Vorweg Absichten auf andere Frauen oder Männer sind mit Gefühlen von *nyigri* verbunden, wenn sie ans Tageslicht kommen. Aber auch beschämende, grobe Rede von Seiten eines andern lässt einen so Getroffenen *nyigri* empfinden und sich zurückziehen. Diejenigen, die sich unfein benommen haben, merken dann vielleicht ihrerseits selber, dass sie dem andern ungerecht begegnet sind, und empfinden nun vielleicht auch *nyigri*, – und versuchen eine Versöhnung. Weiter empfinden Leute, die von ihren Verwandten nicht so behandelt worden sind, wie es ihnen zukäme, *nyigri*. Gefühle von *nyigri* weisen immer auf Disharmonie, auf Fehler und Verletzungen hin, sind aber erst ein Symptom für einen möglichen Konflikt, noch kein gefährdender Konfliktfall selber.

Was wir oben als Symptome bezeichnet haben, sind eher indirekte Zeichen für vorhandene Konflikte. Es handelt sich dabei um Krankheit, Todesfall oder Misserfolg beim Pflanzen von Zeremonialyams. Krankheit und Tod weisen immer auf Vergehen und Konflikte hin, treten nach Meinung der Dorfbewohner nie einfach so ein. Um Krankheit heilen zu können und Tod zu verstehen, muss nach ursächlichen Konflikten gesucht werden, müssen Versöhnungen oder Gegenmassnahmen versucht werden. Nicht immer ist nach Meinung der Abelam die Schuld für einen Fehler beim Kranken oder Verstorbenen selbst zu suchen. Oft ist er das Opfer der Schuld eines andern. Nicht immer verursacht ein Individuum, das sich beleidigt oder angegriffen fühlt, selber Krankheit oder Tod beim Beleidiger. Oft sind es dritte, unbeteiligte Instanzen, die einen Konflikt erkennen und bestrafen – *wau-mamu* (Leute der Mutterseite), und, für die Abelam genauso konkret, auch Ahnen oder Geistwesen. In bezug auf zentrifugale Tendenzen im Dorfleben sind alle diese Personen oder Wesen, so sagt man, interessierte Gegenpartei, und sie versuchen, durch Sanktionen (Krankheit, Tod) ins Dorfleben und in die Regelung des harmonischen Zusammenseins einzugreifen. Lebende und Verstorbene der Mutterseite, wichtige verstorbene Ahnen überhaupt und verschiedene Geistwesen bilden eine mächtige, moralische Instanz, von deren Seite jedermann im Dorf Reaktionen, d.h. Sanktionen beim Übertreten von Regeln erwartet. Andererseits können Menschen, die sich ins Unrecht gesetzt fühlen, selber auch direkt zur Gewalt greifen, zur Gewalt mit dem Speer (früher), zur Gewalt mittels Wort oder Sprüchen (*tukwia*, *manamgup*) und zur Gewalt durch Zauberei (verschiedene Arten von *kus*).

3.7.1 Mutterseite und Vaterseite

Die Mutterseite (*waumamu*; *wau* = Mutterbruder; *mamu* = Grosseltern) spielt neben der Vaterseite im Leben jedes einzelnen eine spezielle, hervorragende Rolle⁹³. Der *wau* bietet Schutz bei Streitereien mit dem Vater. Er stellt dem *raua* (Kind der Schwester) Pflanzland und Bäume zur Verfügung. Der Brautpreis für eine Frau wird an den *wau* und weitere Verwandte der Mutterseite weitergegeben. Beim Zusammentragen des Braupreises für seine Braut hilft der *wau* seinem männlichen *raua*. Die Peniswaschung eines jungen Mannes wird von *wau* und *mbandu* durchgeführt. Bei Initiationen folgt der *raua* dem *wau*, oder der *mbandu* mütterlicherseits folgt bei den Tänzen dem Initianden hintendrein. Kurz bevor ein Mensch wegen Zauberei stirbt, fällt seine Seele als *dju* (Sternschnuppe) auf das Gebiet der *waumamu* hinunter. Würde die *dju* auf Boden des Vaters und seiner Familie hinunterfallen, würde die Nahrung der Familienmitglieder des Opfers nicht mehr gut gedeihen. Erst nach der Totenzahlung an *wau* und *mbandu* begibt sich der Totengeist ins Totengebiet der Vaterseite. Ein *wau* sollte jederzeit für seinen *raua* Gehör haben und ihn Dinge lehren.

⁹³ cf. Kaberry 1940/41: 245, 359; 1941/42: 93, 353.

Von der Beziehung *wau-raua* heisst es, dass sie friedlich sei. Ein *wau* sollte seinen *raua* niemals schelten und muss immer gut an ihn denken. Ein *wau* ist für jeden etwas Besonderes. Von Seiten eines *raua* oder seiner (ihrer) Vaterseite folgt von der Geburt bis zum Tod bei wichtigen Ereignissen und zwischendurch immer wieder eine Übergabe von Ringen (*yuwa*) an die Mutterseite. Der Mutterseite, heisst es oft, wird auf diese Art ihre ständige Hilfe vergolten. Allerdings sollten Ringe nicht an sehr nahe verwandte *wau* gehen, weil durch die Ringübergabe die enge Verbindung *wau-raua* gelöst wird, und die Verpflichtungen aufgehoben werden.

Im Gegensatz zum *wau* darf der Vater seine Kinder züchtigen und schelten. Der klassifikatorische Vater hat theoretisch gleiche Rechte wie der natürliche Vater; doch in Wirklichkeit kommt es häufig zu Streitereien, weil ein klassifikatorischer Vater ein Kind seines Bruders geschlagen oder zurechtgewiesen hat.

Der häufig betonten verständnisvollen, hilfreichen Haltung des *wau* gegenüber seinen *raua* sowie der Betrachtungsweise des Vaters als scheltende und Recht heischende Person steht eine weniger vordergründig fassbare Betrachtungsweise von Mutterseite und Vaterseite gegenüber. Es wurde schon erwähnt, dass die *djambu apwi* und *wale djambu* der Mutterseite viel kategorischer wirken als die *djambu* der Vaterseite.

Wenn eine Frau zum Beispiel Streit mit ihrem Ehemann hat, kann sie ohne Weiteres zu ihren Eltern fliehen, wo der Mann sie später leicht wieder zurückholen kann. Geht sie dagegen zu einem *wau*, kann ihr Ehemann sie nicht mehr ohne Weiteres zurückholen. Er muss dann «den Stock zeigen, mit dem er sie geschlagen hat», was metaphorisch ausgedrückt heisst, dass er dem *wau* einen Ring als Kompensation für dessen Mühe überreichen muss.

Es scheint, dass der *wau* so etwas wie eine schützende und richtende Instanz in bezug auf das Einhalten von Regeln und Gesetzen der Vorfahren (also von traditionellen Gesetzen) ist. Tatsächlich sind *wau* und *mamu* im Gegensatz zu *yapa* und *ngwal* befähigt, durch ihre Reden oder ihre Gedanken (*tukwia*) einem Fehlbaren, seinen Kindern oder seinem Ehepartner Krankheit zu wünschen oder Misserfolg beim Pflanzen von Nahrung oder Züchten von Schweinen zu bringen. Die Mutterseite wacht sozusagen über das gute Benehmen der *raua* und *nanguiu* (Enkel, Kinder einer Tochter).

Der Hauch der Rede (*tukwia*) der *waumamu* führt also Unglück als Sanktion herbei. Der Vater dagegen kann zwar schimpfen, doch sein Einfluss auf das Verhalten seiner Kinder scheint weniger wirksam als dasjenige des *wau*, der nie schimpft, jedoch Verderben bringen kann. Der *wau* schaut denn auch dafür, dass seine *raua* sich gegen Eltern und *ngwal*, Grosseltern väterlicherseits, richtig benehmen.

Als einmal das kleine Mädchen Wendi krank wurde, wollten seine Grosseltern väterlicherseits (*ngwal*), dass seine Mutter Rosa es zu einer klassifikatorischen Grossmutter mütterlicherseits (*mamu*), Rita, bringe, damit diese gut zu ihm rede, es anblase und so die Krankheit wegblase. Die *ngwal* befürchteten, dass die *mamu* Rita das Mädchen Wendi krank gemacht habe. Als nämlich kurze Zeit vorher die leibliche Grossmutter väterlicherseits von Rosa, Tjetkau, krank geworden war, hatte sich Rosa nicht um sie gekümmert. Dagegen hatte Rita für diese Frau gesorgt. So hätte Rita allen Grund gehabt, sich über das Fehlverhalten ihrer *nanguiu* (Enkelin) Rosa zu beklagen, und diese Klage hätte gut zur Folge haben können, das Mädchen von Rosa krank zu machen. Nur wer die Krankheit herbeiwünscht oder verursacht, ist nach den Abelam später auch fähig, die Heilung herbeizuführen. Deshalb sollte Rita das kranke Mädchen nun anblasen.

In Hinblick auf diese Unheil bringende Fähigkeit von *wau* und *mamu* kann man die Ringübergabe an *waumamu* auch, statt als Kompensation für geleistete Dinge, als Versöhnungs- oder Besänftigungsversuch ansehen, der einer späteren, schädlichen Handlung vorbeugen soll.

3.7.2 Ahnen und Geistwesen

Einige besonders bedeutende Ahnen (für jedes Individuum jeweils clanspezifische Namen), in generalisierter Form jedoch meist die Ahnen (*ngwalepa*) überhaupt, sind für die Glaubensvorstellungen, das Alltagsleben und richtiges, von Fruchtbarkeit bestimmtes Leben der Dorfbewohner von grosser Bedeutung. Verstorbene gehören für die Abelam ebenso in den sozialen Bezugsrahmen von erhofften Rechten und verlangten Pflichten wie Lebende (cf. 4.3). Ahnen wissen und hören mit, was Lebende tun, zu Leide tun, denken, erleiden und versäumen. Die Ahnen haben selber einst versucht, nach gewissen Normen und Gestzen zu leben und sind nun daran interessiert, dass auch ihre Nachkommen danach leben. Gleichzeitig erwarten die Lebenden von den Ahnen, dass sie ihnen in allen irdischen Tätigkeiten beistehen, dass sie Nahrung gedeihen lassen, viel Jagdbeute bereithalten und Erfolg im Leben garantieren. Doch die Hilfe der Ahnen für die Lebenden beruht ebenso wie die Hilfe der Lebenden untereinander auf Gegenseitigkeit; und Gegenseitigkeit in bezug auf die Ahnen heisst für die Lebenden richtiges Leben nach den schon von den Ahnen vorgelebten Normen und Gesetzen und Einbeziehung der Ahnen bei gemeinsamen Festen (Yamsfeste, Initiationszeremonien und Totenfeiern), heisst aber auch Anrufen der Ahnen, sich «auf ihrer Seite» an der Gemeinschaft und am Essen der Lebenden zu beteiligen.

Genauso wie man von Ahnen Hilfe bei besonderen menschlichen Tätigkeiten (Pflanzen, Jagd, Krankenheilung) erwartet, muss man von ihrer Seite auch Verweigerung der Hilfe, ja gar Sanktionen gewärtigen, wenn man die Regeln des friedlichen Zusammenlebens nicht einhält.

Um besser verstehen zu können, warum die Abelam Ahnen als helfende und eingreifende Instanzen betrachten, muss hier kurz auf die Seelenvorstellungen und die Vorstellungen von Totenwesen eingegangen werden.

Der Körper des Menschen ist sterblich⁹⁴; der Körper des lebenden Menschen heisst *numbu*, derjenige des Toten *djambət*. Lebensprinzip ist eine Art Hauch, Puls oder Seele; *yamanbi*, *kominyan* und *wuranyan* (*nyan* heisst Kind, aber auch Seele) sind die mit verschiedenen Funktionen verbundenen Begriffe dafür. Es herrscht unter den *nəmandu* im Dorf nicht Einigkeit über die verschiedenen Funktionen dieser drei Lebensprinzipien. Es scheint aber nach verschiedenen Aussagen möglich zu sein, dass *yamanbi* der Hauch oder Atem im Menschen ist, der mit dem Menschen stirbt. *kominyan* ist ebenfalls Lebensprinzip, ist aber der Teil davon, der nicht im Körper des Menschen bleibt, sondern jedem kleinen Kind zwischen ein bis drei Jahren in Form von Speichel, Exkrementen oder berührten Speiseresten weggenommen und als Zauberbündel im (in andern Dörfern gelegenen) Haus eines Zauberbündel-Wächters (*kusndu* = Farbe-Mann, Zauberer, genannt) aufbewahrt wird. Wird dieser *kominyan*-Seelenteil im Zaubерhaus zerstört, erlischt auch der dem *kominyan* entsprechende Seelenteil *wuranyan* im Körper des Menschen, und der Mensch stirbt (cf. 3.7.3). In so einem Fall kann man den Seelenteil *kominyan* als Sternschnuppe (*dju*) auf Boden des *waumamu* verschwinden sehen, wo er zum *gambanban* (Totengeist-Wesen) wird. *wuranyan*⁹⁵ ist der Puls oder das Herz des Menschen, sozusagen der «poroman» des *kominyan*, aber im menschlichen Körper. Einige meinen, *wuranyan* werde nach dem Tod zum *gambanban*. Es kann sein, dass sich die beiden Seelenprinzipien *kominyan* und *wuranyan*, die zu Lebzeiten eines Menschen getrennt sind, nach dem Tod im *gambanban* vereinen und einzig das Lebensprinzip *yamanbi*, der Hauch, der Atem oder das Leben, mit dem Körper zerstört wird. Einige meinten aber, auch *yamanbi* zeige sich nach dem Tod als *gambanban*, das ja schliesslich kein körperliches Wesen sei, sondern auch nur ein Hauch oder Wind.

⁹⁴ cf. 8.1.8 Mythe vom Tod und Aufenanger 1972: 294ff.

⁹⁵ *wuranyan* wird auch das Lebensprinzip von Geistwesen wie *ngwalndu*, *wale*, *nya* oder *mbabmu* – aber auch des magischen Yamssteines – genannt («lewa»). cf. Stöcklin 1977: 29/30 und Kaberry 1940/41: 356 – Kaberry nennt für Kalabu *kwaminyan* für eben dieses Lebensprinzip!

Vom *kominyan*-Seelenteil im Zauberhaus muss gesagt werden, dass er nach den Abelam für die Entwicklung des kleinen Kindes von grosser Bedeutung ist. Dass das Bündel im Zauberhaus aufbewahrt wird, heisst nicht, dass es nur schlechten oder schwarzen Einflüssen (schwarzer Magie) ausgesetzt wird. Die Aufbewahrung eines Seelenteiles im Zauberhaus, ausserhalb des Körpers also, bedeutet vielmehr für jeden einzelnen, dass er fassbar in der Hand jedes andern ist, dass andere ihm etwas antun können, wenn er gegen sie vorgeht oder zu Ärger Anlass gibt. Er ist mit einem Teil seines Lebensprinzips in der Hand der andern, ist der Gemeinschaft ausgesetzt, die zerstörend (Tod und Krankheit durch Zauberei) oder günstig auf ihn einwirken kann – günstig insofern, als die Aufbewahrung des Zauberbündels im Zauberhaus nicht primär bedeutet, dass der Seelenteil *kominyan* und damit der Mensch bedroht sind, sondern dass sie eben in diesem Zauberhaus gut aufbewahrt sind⁹⁶, dass für sie gesorgt wird, dass durch guten Einfluss auf den *kominyan*-Teil im Zauberhaus das kleine Kind sich parallel dazu gut entwickelt, heranwächst, stark und gesund bleibt. Die gute Handhabung des *kominyan*-Seelenteils im Zauberhaus hat notwendigen und günstigen Einfluss auf die Entwicklung des Kindes selbst. Ist der Einfluss im Zauberhaus nicht gut, dann kann das Kind leicht sterben. Der gute Einfluss ist durch das Benehmen und die Taten der Verwandten des Kindes garantiert. Der Mann, der über das Zauberhaus wacht, hat keine initiative Funktion inne in der negativen Handhabung der Zauberbündel. Er kann nicht nach Lust und Laune die Zauberbündel manipulieren. Er muss sie unberührt lassen und beschützen. Nur wenn er von aussen durch Klagen und Bezahlung (*yuwa*; Muschelringe) anderer dazu angehalten wird, wird er gegen das Zauberbündel eines ihm Genannten vorgehen, indem er das Zauberbündel des Betroffenen negativ manipuliert. Doch bedeutet das noch nicht den definitiv bevorstehenden Tod des Betroffenen. Die Familie des Opfers wird nach den Gründen des Unwohlseins oder der Veränderung ihres Verwandten suchen und ebenfalls Muschelringe ins Zauberhaus tragen. Gemeinsam wird zudem im Dorf in Gesprächen dem Grund des Zaubereiangriffs auf die Spur gegangen, und vielleicht wird ein Fehlverhalten entdeckt, eine Versöhnung möglich und das Zauberbündel wieder gut verwahrt werden. Ein Zauberer im traditionellen Sinn (nur wenige Abelam-Männer sind solche Zauberer) ist also primär Wächter der Seelenanteile der verschiedenen Dorfbewohner und sollte den idealen Vorstellungen der Dorfbewohner entsprechend nicht selber willkürlich mit den *kominyan*-Seelenanteilen umspringen. Er kann aber zum möglichen Vollstrecker von Krankheits- und Todeswünschen werden, die Menschen gegenüber anderen hegen, durch welche sie beleidigt wurden, oder mit denen sie im Zwist leben.

Nach dem Tod irren *gamba* oder *gambanban* während etwa drei Jahren herum und versetzen die zurückgebliebenen Lebenden in grosse Furcht. Auch die *ngwalepa*, die verehrten und primär gut gesinnten, schon länger verstorbenen Ahnen, fürchten die *gambanban*. Es heisst, *ngwalepa* und *gambanban* seien sich feindlich gesinnt. Erst nach und nach verschwindet ein *gambanban* aus dem Bewusstsein der Menschen und kann, je nach dem, wie dieses Wesen sich zu Lebzeiten benommen hat, zu einem guten Ahnengeist oder -wesen werden, das seinen noch lebenden Nachfahren hilft, wenn sie sich gut benehmen, und sie bestraft, wenn sie sich schlecht benehmen. Die Angst vor den *gambanban* zeigt sich darin, dass die Dorfbewohner unmittelbar nach dem Tod eines Mitmenschen nicht mehr allein in ihren Häusern schlafen wollen, sondern lange Zeit gemeinsam in einem Weiler die Nächte verbringen. Dort, wo der Tote begraben worden ist, fürchten alle, nachts vorbeizugehen, weil der *gamba* sie packen könnte, und weil man die Toten in der Nähe des Grabes manchmal sehen kann. Mancher weiss zu erzählen, dass er Tote gesehen habe im Busch oder gar nachts im Haus. Vor allem in Träumen haben Lebende Kontakt mit den Toten.

⁹⁶ cf. in diesem Zusammenhang eine ähnliche Beurteilung des *kusndu* (Farbenmann, Zauberer) bei Stöcklin (1977: 28) als neutraler Techniker.

Die Träume bestätigen den Leuten denn auch, dass die Toten genauso weiter leben wie Lebende – einfach auf ihrer, d.h. auf der andern Seite.

Als Manifestationen von Totenwesen verstanden werden *kun* (Glühwürmchen; heisst auch Stern), die nachts herumfliegen. Oft heisst es, ein solches grünlich-weiss-blau-schimmerndes Glühwürmchen⁹⁷ sei wohl der oder jener Verstorbene, der schauen komme, was die Lebenden tun.

Die Angst vor den Machenschaften der *gambanban* hängt mit zwei unterschiedlichen Gefühlen der Lebenden den Verstorbenen gegenüber zusammen. Einmal lassen Gefühle der Zuneigung den Tod als grossen Verlust erscheinen; er wird als ein Einschnitt im eigenen Alltag empfunden. Der Verstorbene selber kann im Traum erscheinen und von der Totenwelt berichten; er wird vielleicht versuchen, Lebende zu sich hinüber zu locken, um seine Freunde und Verwandten bei sich zu haben. Man sagt, dass die Toten ihnen von ihrer Nahrung anbieten, und dass sie sie holen wollen.

Ein anderer Grund für Angst vor den *gamba* sind alle noch unaufgedeckten Verfehlungen, denen man sich ihnen gegenüber schuldig fühlt. Es können Verfehlungen sein, die man ihnen zu Lebzeiten zugefügt hat, aber auch solche, die man ihnen nach dem Tode noch zufügt, etwa, wenn man ihren Namen durch Einhalten bestimmter Handlungen (Waschungen, Nahrungsgaben, Totenessen) nach dem Tod nicht «in Ordnung bringt», oder wenn man sich gegen ihre noch lebenden nächsten Verwandten schlecht benimmt, beispielsweise nicht für ihre zurückgebliebenen Kinder sorgt. Die Interessengemeinschaft, die Lebende verbindet, besteht auch mit den Toten weiter. Man muss sich dabei vor Augen halten, dass die Dorfbewohner ihre verstorbenen Angehörigen weniger durch Zeit von sich getrennt glauben, als im Grunde gleichzeitig mit ihnen im selben Raum existierend, wenn auch auf der andern Seite. Deshalb besteht auch die Vorstellung, dass die Toten alles mithören und mitsehen können, sich sorgen können oder eben auch bestrafen können. Die Vorstellung von der Welt und der Präsenz der Toten gibt folgender Passus wieder:

«Wir alle wissen, wenn jemand stirbt, tragen die schon Verstorbenen ihn wie zu einer Tür in den Berg hinein, wo ihr Hauptaufenthaltort ist. Alle Verstorbenen halten sich in hügeligem Gebiet, dessen Boden zu ihrem Clan gehört, auf. Jeder Clan hat ein bestimmtes Gebiet, wo seine Toten ihren Hauptort haben. Der Hauptaufenthaltort der Toten heisst *apange* (Knochenweiler). Die Toten versammeln sich in ihrem Weiler genauso, wie Lebende es tun.

Wir Lebenden finden im Gebiet, wo die Toten sich aufhalten, besonders viele Schweine und Buschratten («mumut»). Buschratten sind die Hunde der Toten. Der höchste Teil des Hügels ist die Spitze ihres *korambu*-Kulthauses. Wenn die Toten ihre Schlitztrommel schlagen, donnert es bei uns. Sie haben Tag, wenn wir Nacht haben. Verstorbene Frauen verwandeln sich in Kasuare und kleine Känguruhs, Männer in Schweine und Baumkänguruhs.» (Manari)

Die Krankheiten, die die Ahnen schicken, haben die gleichen Symptome wie die Krankheiten, die die *wale*-Geister (Wassergeister), *ngwalndu*-Wesen oder die beiden traditionell höchsten Wesen, Sonnemann (*nya*) und Mondfrau (*mbabmu*) schicken, wenn Menschen Übertritte in ihrem Bereich machen. Im Fall von *wale*-Geistwesen heisst Übertritt hauptsächlich, dass Menschen mit bestimmten Wasserlöchern und sonstigen Wasserstellen am Fluss unsorgfältig umgehen. Bei *ngwalndu*-Wesen wird an Übertritte von Männern während Initiationszeremonien gedacht – vor allem an Nichteinhalten vorgeschriebener strenger Tabus. *nya* (auch *waluine*; «grosser *wale*-Geist» oder *nəmandu*) und *mbabmu*⁹⁸

⁹⁷ In der Vorstellung der Abelam haben auch *ngwalndu* und andere Geistwesen eine Seele, die sich ebenfalls in Form von Glühwürmchen zeigt, nämlich den rötlich schimmernden.

⁹⁸ Einige Informanten brachten *nya* auch mit *Walesakindu* und *Kokumbale* (Gott in den Wolken) in Zusammenhang und *mbabmu* mit *Walesakitagwa* und *Aniktagwa* (Göttin in der Erde, Göttin des Erdbebens). Andere dagegen redeten (beim Erzählen von Mythen von *Aniktagwa* und *Kokumbale* und von Sonne und Mond) davon, *Walesaki* habe jedes der erwähnten Wesen erschaffen (cf. Mythen von *Kokumbale* bei Aufenanger 1972: 291–293).

werden meist in einem Atemzug mit den Ahnen genannt und gedacht; schliesslich gehören sie zu den frühesten Wesen auf der Erde. Sie wachen ebenso wie die Ahnen über das richtige Verhalten der Lebenden.

Alle Krankheiten, die durch eines der oben erwähnten Wesen verursacht werden, und an deren Ursprung *tukwia* (Hauch; im übertragenen Sinn Gedanke, unausgesprochene Klage, erlittenes Unrecht) steht, heissen «Ahnenkrankheiten» (von einigen Informanten mit *tukwia* umschrieben). *wale* schicken *walengi* («*wale* drückt zu»)-Krankheit, ohne dass Menschen sie darum bitten müssten, jemanden zu bestrafen. Interessant ist die Vorstellung, dass die Krankheit, die *wale*-Wesen und die beiden Wesen im Boden, die im Zusammenhang mit Nahrungsanbau und Pflanzgesetzen wichtig sind, *bekuam* (kleine Schlange) und *gwambə* (Erdwurm), schicken, eigentlich Krankheit durch Zauberei ist. *wale* nehmen Schweiß oder Schmutz vom Körper, *bekuam* und *gwambə* von der Fusssohle. So haben sie einen *kominyan*-Anteil von menschlicher Lebenssubstanz bei sich und können diese Substanz nun entsprechend manipulieren und dem entsprechenden Menschen so schaden. Ahnen schicken Krankheit entweder, weil sie selber direkt «gehört haben und wissen», oder weil sie durch *tukwia* der *waumamu* darauf gestossen werden. *ngwalndu* schicken Krankheit im Zusammenhang mit *mairamanamgup* («Zaubersprüche, die Initiationsgeheimwissen betreffen»), die von *nəmandu* in ihrem Namen geäussert worden sind. *mbabmutagwa* (Mond-Frau) ist beinahe der geläufigste Name für die Dorfbewohner im Zusammenhang mit Ahnenkrankheiten. Es heisst, Ahnenkrankheiten seien häufig durch *mbabmumanamgup* (Mond-Zauberspruch) verursacht. Sie können ebenso häufig auch durch *mbabmumanamgup* wieder geheilt werden. Zu so verursachter Krankheit und ihrer Heilung meinte ein Informant:

«Wenn *mbabmutagwa* Krankheit schickt, fragen sich die *nəmandu*, wer sich gewünscht hat, dass jemand krank wird. Wer hat *mbabmutagwa* (Mond-Frau) angesprochen, dass sie es nachher den *wale*, *ngwalndu*, *baba*, *ngwalepa* und *nya* sagt? Nun haben sich alle zusammengetan und Krankheit geschickt.

Zuerst werden alle Dorfbewohner mit der Trommel zusammengerufen. Wir wollen herausfinden, wer nach *mbabmutagwa* gerufen und Krankheit gebracht hat. Doch der Schuldige soll es nicht vor allen zugeben; es ist ja eine Streitsache. Aber er weiss nun!

Am andern Tag werden wir den Kranken anblasen. Seine Familie vereinigt sich zuerst. Ein Mann singt *mbabmumanamgup* und hält einen *ka*-Yams in der Hand. Er ruft alle Geistwesen zusammen. Er redet davon, dass der Kranke gesund gemacht werden muss. Eine Frau kocht den *ka*. Wenn die Yamssuppe fast überkocht und stark schäumt, haben wir den Schuldigen gefunden. Alle wissen (nun), der Schuldige hat auch (jetzt mit ihnen) geblasen. Sein Hauch hat (früher) krank gemacht. Nun wird der Kranke gesund.» (Saigapa)

Nur bei Ahnenkrankheiten nützt diese Heilungsmethode durch Yamsanblasen etwas. Zu den Ahnenkrankheiten zählen Kopfweh (*magna ndə luru*), Bauchweh (*yale kaakngu*), Durchfall, allgemeine Schwächegefühle (*sipe ndə uliu*) und Schlaflosigkeit (*wi lat*). Alle diese Krankheiten kann man durch Yamsanblasen, Hersagen von *mbabmumanamgup* und daneben auch durch Anwendung von Früchten, Kräutern, Wurzeln, Lianen, Blättern oder Baumrinde als Medizin zu heilen versuchen.

Ist jemand gestorben, dann versucht man im Nachhinein, dahinter zu kommen, woran er gestorben sein könnte. Einerseits versucht man durch Gespräche, mögliche Unstimmigkeiten und Absichten anderer auf den Tod des Betroffenen herauszufinden. Man beobachtet als weiteres Element nach einigen Wochen den Weg, den die Totenkäfer («*lang*») nehmen, die aus dem verwesenden Grab steigen. Es heisst, sie ziehen in Richtung dessen oder derer, die die Schuld am Tod trifft.

Weiter kann anhand einer Divination am Körper des Verstorbenen herausgefunden werden, ob er an Zauberei, an nichteingehaltener Reziprozitätspflicht im Tauschen mit anderen, an Bodendiebstahl, an Verrat von Initiationsgeheimnissen oder an Frauengeschichten gestorben ist. Indem man für kurze Zeit den Körper des Toten etwas abseits von

den Totenwache haltenden Frauen bringt, kann man unter Umständen nachher ein bedeutendes Zeichen von Betelkalk auf dem Körper des Toten entdecken.

Die Vermutung, dass ein Tod doch durch Zauberei verursacht worden sei, kann oft zu einem späteren Zeitpunkt wieder neu aufleben, wenn jemand anderes stirbt, dessen Tod aus irgendwelchen Gründen mit diesem ersten Todesfall in Verbindung gebracht wird. Es wird dann vermutet, der zweite Todesfall sei die Rückzahlung («*begim dinau*») des ersten, und die Sache wird dann als ausgeglichen und gesühnt angesehen.

wale-Krankheiten und Krankheiten, die von menschlichen *kutagwa* («*sanguma*»; männliche und weibliche Hexen)⁹⁹ geschickt worden sind, können von Heilerinnen (*tjuekatagwa*) und Heilern (*tjuekandu*) behoben werden. Diese Heiler können die Krankheit, die in Form eines Steines, eines *laknen* (bärlauchartiges Gewächs)-Blattes, eines Bissens Betelnuss, von Betelkalk oder Tabak (alles *tjuai* genannt) in den Körper eingedrungen ist, durch Entfernung eben dieses Fremdkörpers (*tjuai*) aus dem Körper beheben.

3.7.3 Krankheit und Tod durch Zauberei (*kəpmanamusi*; etwas vom Boden)

Zaubereianklagen bei Krankheit und Tod sind sehr häufig¹⁰⁰, denn neben den Sanktionen, die von Seiten der *waumamu*, Ahnen und Geistwesen zu erwarten sind, kann jeder einzelne, dem Unrecht geschieht, oder der ungute Gefühle nährt, direkt oder indirekt zum Mittel der Zauberei greifen¹⁰¹.

Es gibt zwei Arten von traditioneller Zauberei (*kəpmanamusi*), daneben schon seit langem auch verschiedene Zaubereiarten, die von weiter weg stammen, sei es von den Arafesh im Norden und Westen (*niambəl*-Zauberei), von den östlichen Abelam oder aus dem Wosera- und Sepikgebiet im Süden – ja gar neulich von Rabaul (*gumbislaknen*, *yaalaknen*)¹⁰².

In der heutigen Zeit erfahren alle Dorfbewohner, auch Frauen und Kinder, die Namen von allen erdenklichen Zaubereien. Früher war es verboten, von Zaubereien laut zu reden. Das war einzig Angelegenheit der *nəmandu*.

Die wichtigste traditionelle Zaubereiart, die Hauptzaubereiart, heisst *talekus* («erste Farbe»), *andekus* («Kokossschalen-Farbe»), *bokus* («Asche-Farbe»), *nəmakus* («grosse Farbe») oder *təpmanakus* («Kokosnuss-Farbe») – gesamthaft aber *kəpmanamusi* («etwas vom Boden») oder *kəpmakəpma* («Erde-Erde»). Es handelt sich dabei um die schon erwähnte Zauberei (cf. 3.7.2), die anhand von Zauberbündeln durchgeführt wird, die man aus Abfällen kleiner Kinder zusammenstellt, und die den *kominyan*-Seelenteil des betreffenden Menschen enthalten. Diese Abfälle werden mit roter Erdfarbe (*niagrakus* und andere Namen), die als heiss empfunden wird, und wohlriechenden Blättern zu einem Zauberbündel¹⁰³ zusammengebunden. Warum rote Erdfarbe als heiss empfunden wird und unter unterschiedlichen Namen und von verschiedener Herkunft für die verschiedensten magischen Mischungen (Yamszauber, Liebeszauber, Kampfzauber, Regenzauber, Initiationszauber) so wichtig ist, warum also die Farbe rot und Erde als Material (*kəpma*) so wichtig sind, wird von einigen *nəmandu* mit der Mythe von der Entstehung des Feuers¹⁰⁴ in

⁹⁹ Neben menschlichen *kutagwa* (*ku* = wild) gibt es auch viele *kutagwa*-Geistwesen; wilde Frauen (*niembakutagwa*, *matbetagwa*) und wilde Männer (*maniembak*), die im Busch auf Bäumen hausen. *matbetagwa* und *niembakutagwa* schauen zu den Schweinen im Busch. Diese wilden Wesen verwirren den Menschen, die sich zu tief in den Busch hineinwagen, den Kopf, so dass sie sich verirren und kaum mehr zurückfinden.

¹⁰⁰ cf. Scaglione 1976: 102/103/160.

¹⁰¹ cf. Kaberry 1941/42: 341.

¹⁰² Darüber herrschen geteilte Ansichten. Einige Dorfbewohner sagen, Anwendung von *laknen* für Zaubereizwecke sei schon eine Sache der Ahnen gewesen.

¹⁰³ cf. Stöcklin 1977: 28.

¹⁰⁴ cf. Mythen 8.1.12/8.1.13.

Zusammenhang gebracht. Das Feuer entstand nämlich laut einer Mythe aus Schamhaar von Walesakitagwa, die häufig auch mit dem mythischen Wesen Sayketagwa, der Kasuar-Frau, in Verbindung gebracht wird. (Interessant ist, dass in *andjekundi* (verschlüsselte Rede) das Zauberhaus (*kusnga*) *sakitagwa* (= Walesakitagwa) heisst.) Nicht in dieser Mythe erwähnt, aber von *nəmandu* angedeutet, wurde, dass im Feuerbündel von Walesakitagwa wohl auch rote Erde eingepackt war. Ein Informant erzählte zudem, dass die rote Farbe *niagrakus* vor langer Zeit entstanden sei. Damals habe man Menschen getötet, und ihr Blut sei auf die Erde gefallen. Man habe von dieser blutigen Ede genommen, um Zauberei machen zu können. Die Hitze der roten Farbe kann also mit Feuer oder Blut in Verbindung gebracht werden. Es gibt eine weitere rote Farbe, *sagiura*, die aus dem toten Körper des Mannes Sagiura, von dem eine andere Mythe erzählt, stammt. Diese Farbe wird nur für Liebeszauber verwendet.

kəpmanamusu-Zauberei wird von allen *shamu-kundi talekus*, von allen *ba-kundi ginyan*¹⁰⁵ genannt. Derjenige Mann (oder Frau)¹⁰⁶, der die Abfälle der Kleinkinder dem Zauberer (*kusndu/mairandu*), der ein Zauberhaus bewacht, bringt, heisst *ngungendu*. Die Zauberhäuser liegen alle in Dörfern südlich von Kimbangwa: Wora, Waignakum, Bainyik und südlich davon. Auf denjenigen Mann, der Abfall zum *kusndu* bringt, lautet das Zauberbündel im Zauberhaus. Nur er oder ein ihm nächst Verwandter des gleichen Clans kann eine Zaubereihandlung gegenüber dem Opfer durch Übergabe von *yuwa*-Muschelringen an den Zauberer in Gang setzen. Niemand sonst – auch keine staatliche Stelle – kann veranlassen, die Zauberbündel zu zerstören, weil sonst alle Betroffenen sterben müssten¹⁰⁷. Erkundigungen einziehen über den guten Zustand des Zauberbündels eines bestimmten Menschen kann nur, wer zum gleichen Clan wie der betreffende Mensch gehört.

Ein *kusndu*, ein auserwählter Mann, überwacht in seinem Zauberhaus jeweils Zauberbündel von Menschen aus vielen verschiedenen Dörfern.

Die zweite Art traditioneller Zauberei heisst *kukkus* (Rücken-Farbe), *ngwasinkus*, *gikus* oder *gibakus*. *gikus* und *gibakus* sind der *ba-kundi* Ausdruck für *kukkus*. Daneben gibt es eine ganze Reihe anders benannter Zauberei, die alle zur zweiten Art gehören und je nach Hauptelement des Zauberbündels oder Funktionsart benannt werden: *kwandjikus* (mit Knochen von Flughunden, *kwandji*, vermischt), *witekus*, *nyiengiakus* («Kinder-Farbe») oder *yimpatekus*. Die verschiedenen Arten, wie Zaubereihandlungen durchgeführt werden, zu erwähnen, würde im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen. Allgemein gilt, dass durch irgendwelche Einwirkung auf das Zauberbündel derjenige Mensch, um dessen Bündel es geht, krank wird und stirbt. Bei aller *kukkus*-Zauberei wird dem erwachsenen Opfer von hinten, also heimlich, Abfall irgendwelcher Art entwendet, der darauf zu einem Zauberbündel verarbeitet wird. Diese Art Zauberei unterscheidet sich von der ersten, indem es hier nicht mehr um Abfälle von Kindern, sondern um solche von Älteren geht. Jedermann gibt sich Mühe, keine Abfälle herumliegen zu haben, um sich nicht der Gefahr der Zauberei auszusetzen. Frauen verstecken die «limbum»-Stücke, auf denen sie im Menstruationshaus sitzen, nach der Periode gut, weil sie Angst haben, jemand könnte Spuren davon für Zauberei entwenden. Frauen fürchten sich – so sagten sie mir – vor allem vor Liebhabern, die es aus Eifersucht auf diese zweite Art Zauberei abgesehen haben könnten. Ebenso haben aber auch Liebhaber vor den Geliebten Angst, dass sie beim Akt der Liebe ihnen etwas für den *kukkus* entwenden könnten, und sehen sich entsprechend gut vor. (Unter Ehepartnern scheinen solche Befürchtungen zu fehlen.)

Von *kusndu* heisst es immer wieder, im eigenen Dorf gebe es keine¹⁰⁸. Trotzdem erfährt

¹⁰⁵ cf. Stöcklin 1977: 29.

¹⁰⁶ Auch Frauen können solche Mitlerinnen sein und von Zauberei wissen. Zauberei gehört nicht wie das Initiationswissen zum Geheimwissen der Männer. *kusndu* sind aber stets Männer.

¹⁰⁷ Auch Stöcklin 1977: 32.

¹⁰⁸ Anders Scaglion 1976: 103 für das Dorf Neligum.

man dann aber von manchen heute verstorbenen Männer, sie seien gefürchtete *kusndu* gewesen. Diese Männer seien meist *nyindendu*, Abkömmlinge aus Kimbangwa und einem andern Dorf, gewesen. Zauberei sei eine Angelegenheit solcher *nyindendu*.

In jedem Dorf gibt es einen *warngalendu*, einen Mann, der alle <Zauberwege und -kreuzwege> (reale Wege) überwacht. Ein solcher Mann hört, wenn irgendwo irgend jemand Zauberei zu machen beabsichtigt. Da er als <Mann der Rede> gilt, kann er mit dem *kusndu* Kontakt aufnehmen und Friedensverhandlungen mit den involvierten Personen führen. Ihm muss in bezug auf Zaubereiangelegenheiten Auskunft gegeben werden, er sollte dafür sorgen, dass die Zaubereiabsichten und -handlungen sich nicht im Dunkel verlieren. Wenn beispielsweise Männer aus Djame auf dem Weg nach Waignakum ins Zaubershaus sind, wird der *warngalendu* sie erblicken, denn sein Haus liegt am <Zauberweg> von Djame nach Waignakum. Wenn möglich, sagt man, wird er die Männer davon abzuhalten versuchen, ins Zaubershaus zu gehen. Da gleichzeitig ein wahrer *kusndu* eigentlich nicht von jedermann sich durch Muschelringbezahlung und Schweinefleischgabe dazu überreden lassen dürfte, Zaubereihandlungen durchzuführen, scheint so auf vielerlei Art der reinen Willküranwendung von Zauberei eine gewisse Grenze gesetzt. (Es scheinen nur Männer ganz bestimmter Clane in den verschiedenen Dörfern Abfälle von Menschen nehmen zu dürfen und dem *kusndu* Anweisung zu Zaubereinhandlungen geben zu können. Von einem bestimmten Clan und seinen *nəmandu* aus Djame hiess es während einer Zeit voll Ansprachung und Verdächtigungen infolge des Todes einiger Männer in der Gegend, ihnen würde das Gerede über Zauberei überallhin hintennach folgen¹⁰⁹.)

Zauberei ist eine äusserst gefürchtete Angelegenheit und ein magisches, drohendes Wort in manchen gespannten Situationen. Doch wie oft tatsächlich Muschelringe zu Zaubernern getragen werden, lässt sich für den fremden Beobachter (und für die Abelam selber?) nicht sagen.

Zaubereitätigkeit schliesst einige andere Tätigkeiten aus. Wer *wapi*-Zeremonialyams pflanzt, kann nicht gleichzeitig Zaubershandlungen begehen. Yamsanbau und Zauberei schliessen sich als Tätigkeiten aus. Wer einen *kusndu* als Grossvater hatte, kann nicht erfolgreich Zeremonialyams pflanzen: der Boden weiss und ist böse, sagen die Abelam. Demselben Punkt entspricht auch das Gesetz, dass in Esshäusern nicht von Zauberei gesprochen werden darf, weil sonst die Nahrung nicht gedeiht.

yukundu (guter Man)¹¹⁰ wird jemand genannt, der nie mit Zauberei zu tun hat(te) und sich hauptsächlich um Yamsanbau oder Initiationsgeheimnisse kümmert. Er ist ein Mann, der hilft, heilt, gut redet und versucht, Konflikte in Ordnung zu bringen.

Zauberei wird gegen Leute im selben Dorf, aber auch gegen solche aus Feindes- wie aus Freundesdörfern verübt. Gegenüber dem Speerkampf ist Zauberei (auch *gaanwi*; Nacht-Speer genannt) Kampf mit andern Mitteln. Wenn es früher einem *djambera* nicht gelang, seinen Feind mit dem Speer umzubringen (*nyawi*; Sonnen-Speer), griff er zu Zauberei und magischen Praktiken. Sein Opfer konnte dann nach Aussage der Abelam beispielsweise nicht mehr ruhig im Dorf bleiben, sondern brach, von Kampfeslust getrieben, mit dem Kampfspeer auf.

Konkrete Situationen, bei denen man mit möglicher Zauberei rechnen muss, (oder sie zu Hilfe nimmt), sind z.B. folgende: zuviel Erfolg als Zeremonialyamspflanzer, Beleidigung desjenigen Mannes, der den magischen Yamsstein bewacht, verweigerte Liebe seitens einer Frau, über zulange Zeit sich hinstreckende Trauer über einen Verstorbenen – daneben aber auch viele weitere Situationen, aus denen Neid, Wut oder Beleidigungen für jemanden entstehen. Es gibt Symptome, aber keinen absoluten Beweis dafür, dass eine Erkrankung auf

¹⁰⁹ Über den politischen Aspekt von Zauberei – verbunden unmittelbar mit dem System der «big-men» – schreibt auch Forge in bezug auf die östlichen Abelam; Forge 1970b: 273.

¹¹⁰ Neben *yukundu* auch *djegandu* (*djega* ist *andjekundi*-Umschreibung für Essen, Nahrung).

Zauberei zurückzuführen ist. Kann jemand die Yamssuppe, die man nach dem Yamsblasen kocht, nicht essen, hat er keine Ahnenkrankheit, sondern «etwas vom Boden», also eine Krankheit wegen Zauberei. Zaubereikranke vertragen auch keinen Rauch. Nützt alles Diskutieren in Dorfgesprächen und alles gemeinsame, versöhnende Kokosnussessen zur Heilung eines Kranken nichts, so geht die Krankheit ebenfalls auf «etwas vom Boden» zurück. Das «Gesetz des Bodens» lautet: wenn man jemanden krank macht oder tötet, wird man selber krank werden oder sterben. So fürchtet man denn bei jedem Todesfall, dass wirklich Zauberei im Spiel sein könnte, und noch ein anderer Mensch als Ausgleich sterben müsse. Man pflanzt deshalb heute manchmal beim Grab ein clanspezifisches Tabublatt und ein *kaua*-Ästchen, damit der Name des Verstorbenen in Ordnung ist, und jeder weiss, dass es verboten ist, diesen speziellen Todesfall durch neue Zaubereipraktiken zu revanchieren.

Ursprünglich wurden *kaua*-Blätter und Tabublätter vor allem dann gepflanzt, wenn ein Ausgleich für den Tod eines Menschen durch einen neuen, weiteren Tod stattgefunden hatte. Beim Ausgleich wurden oft als Schutz zusätzlich auch noch Schweinefleisch und Muschelringe den *kusndu* in das *kusnginge* (Zauber-Dorf) gebracht, damit nun der «Weg» dieses bestimmten Verstorbenen «unterbunden bleibe», d.h. keine neuen Zauberhandlungen mehr nach sich ziehe.

Wie dieses Kapitel zeigt, ist Zauberei ein Phänomen, das mit der sozialen Organisation in Zusammenhang zu sehen ist. Differenzierte Machtbefugnisse stehen der scheinbar reinen Willkür von Zauberhandlungen entgegen; Clanzugehörigkeit der an Zauberhandlungen Beteiligten, die politische Situation von Machtverteilung im und zwischen Dörfern und unterschiedliche Kompetenzbereiche innerhalb des Zaubereikomplexes weisen darauf hin, dass Zauberei nicht allein das möglichst friedliche Zusammenleben der Menschen durch willkürliches Einjagen von Angst bedrohen soll, sondern vielmehr auch als allgegenwärtige drohende Sanktion gegen Verfehlungen indirekt die ideale Vorstellung vom rechten Leben stärken soll – und damit auch die Tendenz zu friedlichem Zusammenleben. Dies kann man als Beobachter von aussen sagen, wenn man nicht nur die verunsichernden Spannungen, Beschuldigungen, Verdächtigungen und Heimlichkeiten, die in der Folge von Zaubereianklagen entstehen, vor Augen hat, sondern die vielen möglichen kleinen Schritte und Gegenschritte und die Vielfalt beteiligter Personen mit ihren teils unterschiedlichen Interessen in einem speziellen Zaubereifall. So betrachtet erscheint auch die reale Gefährlichkeit von Zauberei etwas redimensioniert. Der erste Eindruck von Willkürakten und einzig furchteinflössenden, menschlichen Manipulationen entsteht für einen Beobachter durch die Suggestionskraft, die die Reden der Dorfbewohner über Zauberei und ihre Vorstellungen davon, wo überall Zaubereipraktiken wirksam zu werden vermögen, haben. Man kann zudem von den beiden unterschiedlichen Arten sozialer Kontrolle, nämlich dem Wissen von den wachsam *waumamu*, Ahnen und Geistwesen einerseits und dem Zaubereikomplex andererseits, (die beide jeweils bei der Suche nach der Ursache eines Unglücksfalles in Betracht gezogen werden), dasselbe sagen, was Tuzin über die sozialintegrative Funktion der Bereiche «tambaran» und Zauberei bei den Ilahita Arapesh sagt (1980: 298–300)¹¹¹. Wenn Krankheits- und Todesursachen nur auf Zauberei zurückgeführt würden, wäre das wahrscheinlich für die Gemeinschaft selbstzerstörerisch. Indem immer auch noch auf die Ahnen und auf die Geistwesen und auf deren Vorschriften über und Kontrolle des rechten Verhaltens im Rahmen der Dorfgemeinschaft verwiesen wird, wird eine Spannungslösung ermöglicht im Gegensatz zur Spannungssteigerung bei Ursachenerklärung einzig anhand von Zauberei.

¹¹¹ Dem «tambaran»-Komplex der Ilahita Arapesh entspräche in diesem Zusammenhang bei den Abelam der Vorstellungsbereich von den wissenden Ahnen und Geistwesen.

3.8 Vergangene Kampfzeit und Neuzeit seit 1937

Die Erinnerung an die Kampfzeit, die Zeit also vor dem Auftauchen der Weissen, hat in Kimbangwa noch heute eine sehr grosse Bedeutung. Von der Kampfzeit wird mit gemischten Gefühlen erzählt, mit Stolz, Staunen, Sehnsucht, Kopfschütteln und Kritik. Doch schimmert durch, dass die Zeit, als man nur oben auf den Hügelkämmen siedelte, als um die Siedlungen eine Art Schutzwall aus Bambus gebaut war¹¹², als Siedlungen gebrandschatzt wurden, als man sich umbrachte, um Streitereien und ungute Gefühle auszutragen, als man immer wieder Frieden schloss und neue Bündnisse entstanden, als mit Speeren bewaffnete Männer ihre Frauen zur Arbeit begleiteten, als die Sphäre der Männer und Frauen noch durch ein weiteres wichtiges, existentielles Element getrennt war, und als Liebe mit bedeutend mehr Zwang und tödlicher Gefahr verbunden war – dass diese Zeit für das Selbstverständnis der Dorfbewohner von grosser Bedeutung ist. Diese heute vielen beinahe heroisch erscheinende Zeit steht für die eigene Vergangenheit, für die Abwesenheit der Weissen, für den Lebensumkreis vieler verehrter Ahnen und dadurch auch der «Gesetze der Ahnen» («lo bilong tumbuna»).

Damals wurden auch Streitereien innerhalb des Dorfes oft mit Rückgriff auf die Hilfe verbündeter Männer in andern Dörfern gelöst. Die gleichen Streitpunkte, die heute zu unguten Gefühlen, drohendem Unglück und Dorfdiskussionen führen, allen voran Boden- und Frauengeschichten, führten damals zur Anwendung physischer Gewalt.

Wenn man die Kampfgeschichten zwischen Dörfern oder einzelnen Clanen aus Dörfern verfolgt, erkennt man die vielfältigen Loyalitätsbezüge der einzelnen Clane im Dorf zu Clanen anderer Dörfer. In jedem Dorf gab es mögliche Verbündete eines anerkannten Feindesdorfes (cf. 3.6.4), und somit auch mögliche Verräter innerhalb der eigenen Grenzen. Die Grobstruktur der Dorfbeziehungen scheint sich zwar an der Unterscheidung in Freundesdorf oder Feindesdorf orientiert zu haben. Bei genauerem Hinschauen aber waren die Bündnisse und Beziehungen einzelner Clane mit bestimmten Clanen in andern Dörfern ein wesentlicher Grundzug der Dorfbeziehungen. Nur der wirkliche *djambera* (Feind) im Dorf erhob jeweils den Speer gegen ein anderes Dorf oder einen Clan eines anderen Dorfes. Die andern Männer versammelten sich zwar auch auf dem *aute* (Kampfplatz)¹¹³, versuchten sich aber im Hintergrund zu halten oder ihr Gesicht zu verbergen. Ähnliches geschieht heute im Yamswettstreit zwischen Dörfern. Bestimmte Männer aus bestimmten Clanen, denen etwas auf dem Herzen liegt, und die deshalb zum Wettstreit antreten wollen, gehen mit ihrem Yams, mit dem sie das andere Dorf bekämpfen wollen, voraus. Die andern Männer des Dorfes folgen ihnen mehr als Beobachter nach.

Keinesfalls durfte man im Kampf einen nicht wirklichen *djambera* angreifen; über ein solches Vergehen hätten die Ahnen sich entsetzt.

¹¹² Die Siedlungszonen I/II (Karte II) sind zur Kampfzeit teilweise von einem Bambus- und Zuckerrohrzaun (ähnlich demjenigen um die bepflanzten Gärten heute) umgeben gewesen. Beim Ausgang oder Eingang in das Gebiet der Weiler war ein Tor (*yət*) angebracht, das den Zutritt zum Dorf Unbefugten verwehrte. Eine Wache (*djondu*) bewachte das Tor in Zeiten, in denen die meisten auswärts in Gärten arbeiteten. Das Tor konnte durch eine Lianenschnur, die über eine Palme geschlagen war, aufgezogen werden (Falltor). Vor dem Tor befand sich eine Falle, ein mit Speerspitzen gefülltes und mit Blättern und Erde zugedecktes Loch. Das Tor heisst gleich wie der Kriegsschmuck, den die Männer beim Angriff zwischen die Zähne geklemmt trugen; *karaut*. Falltor und Schmuck tragen deshalb den gleichen Namen, weil sie beide dazu dienten, den Feind abzuwehren und zu erschrecken, und weil sie beide auf das Töten Bezug hatten.

¹¹³ An den Grenzen zu andern Dörfern lagen bestimmte Gebiete, *aute*, auf denen sich nach Abmachung bestimmte Feindesdörfer zum offenen Kampf trafen. Es gab für die Begegnung mit jedem andern Feindesdorf einen andern *aute*. Neben dieser Art offenen Kampfes gab es die unvorhergesehenen Überfälle aus dem Hinterhalt.

Wenn beispielsweise bei Tageslicht ein Kampf zwischen Kalabu und Kimbangwa ausgetragen wurde, konnte danach nachts ein Mann eines bestimmten Clanes aus Kalabu seine Verbündeten aus einem bestimmten Clan in Kimbangwa besuchen, um Tabak und Betel zu holen. Gerade solche Männer hatten natürlich die Möglichkeit zu spionieren. Ein solcher Mann konnte den Verbündeten im andern Dorf beistehen, einen ihrer Feinde in seinem eigenen Dorf umzubringen; ein Punkt, der in vielen Kampfgeschichten auftaucht. So wollte einmal ein Mann aus Nyamikum einen alten Mann in seinem Dorf umbringen. Der Alte, der davon wusste, hatte in Folge einer Liebschaft mit einer Frau aus Kimbangwa Kinder in Kimbangwa. Er besuchte diese Kinder und erhielt Suppe zum Essen angeboten; er goss sie aus und ass sie vom Boden auf – ein Zeichen, dass er Kampf oder Zauberei wünschte. In verschlüsselter Rede wies er nun seine Kinder aus Kimbangwa auf die Bedrohung hin, worauf sie den ihm feindlich gesimten Mann in Nyamikum umbrachten.

Meist waren es ebenfalls einzelne Clane eines Dorfes, das zwischen zwei feindlich gesimten Dörfern lag, die zwischen diesen weiter entfernt liegenden Dörfern vermittelten und gegebenenfalls beide über kriegerische Absichten der Gegenseite informierten. Ohne die Existenz solcher Mittelsmänner, die unter Umständen kriegerische Anschläge aufdeckten und davor warnten, hätte keiner gewagt, «Schweine und Hunde in den Busch zu lassen» – gemeint sind Kinder. Eine ähnliche Art von Ausgleichs- und Vermittlungsversuchen Dritter und von Zusammenspiel verschiedenster Interessenbündnisse fällt in der heutigen Zeit im Rahmen der Konfliktlösungsversuche in Dorfgesprächen noch immer auf.

Kampf und Yamsanbau schlossen sich nicht aus wie Zaubertätigkeit und Yamsanbau. Ähnliche Tabuvorschriften wie beim Zeremonialyampflanzen (cf. 4.3.2) mussten auch vor einem Kriegszug eingehalten werden: Esstabus und Distanz von Frauen. Heute werden ehemalige Kriegsgesänge¹¹⁴ im Zusammenhang mit Yamsanbau gesungen; folgende Strophe eines Gesanges, die eindeutig auf das charakteristische Stampfen (*tsentsen*) vor dem Angriff Bezug nimmt, wird heute im Yamsgarten gesungen als Ahnenanrufung und Bitte um erfolgreiches Yamswachstum:

*miindu, kəpmandu muguare, muguare,
murangai, murangai,
ngwalekəpma, walekəpma tsentsen*

Männer (Wesen) des Himmels, Männer der Erde,
hinaufnehmen, hinaufnehmen,
hinunternehmen, hinunternehmen,
Ahnen-Erde, wale-Erde erzittert. (John)

Bei Yamsfesten darf allerdings nicht unbedacht jeder Gesang, der von Kriegstaten erzählt, gesungen werden. Allenfalls könnte daraus ein gefährlicher Affront gegen ehemalige Feindesdörfer, die am Yamsfest durch Besucher vertreten sind, entstehen. In vielen Dorfgesprächen, die vor den Yamsfesten 1979 stattfanden, wurden jüngere Männer sehr eindringlich gemahnt, keine Kriegsgesänge ohne Erlaubnis der *nəmandu* zu singen. Männer aus andern Dörfern könnten sich angegriffen fühlen und später auf Revanche sinnen, das fragile Gleichgewicht zwischen den Dörfern wäre gefährdet. Kriegserlebnisse aus vergangenen Zeiten leben noch heute so fort, dass sie als mögliche Ursachen neben andern von aktuellen Unstimmigkeiten in Betracht gezogen werden können.

Mit der Kampfzeit in Verbindung stehen nicht nur einige Yamsgesänge, sondern auch die clanspezifischen Schweine und weitere Kampf- oder Friedenszeichen, die auch heute noch verwendet werden und ihre Bedeutung bewahrt haben. Die clanspezifischen Schwei-

¹¹⁴ Bei den Kriegsgesängen handelt es sich wie bei einem Grossteil der Yamsgesänge um *mbərre*-Gesänge oder um musikalisch umgewandelte *mbərre*-Gesänge, die *kaangu*. (Auch in andern Gesängen können allerdings einzelne Strophen mit Hinweis auf ehemalige Kriegsgeschichten eingeflochten sein).

nenamen (cf. Tabellen 7a/7b) stehen für besonders gefährliche, starke männliche Schweine, die Geisterwesen bestimmter Gebiete im Busch sind. Jeder Mann rief sein Clanschwein an, bevor er in den Kampf zog, und nachdem er siegreich zurückkehrte. Diese Schweine wurden den Clanen wie alles Wichtige von Walesakitagwa gegeben. Wenn man früher einem andern Clan oder Dorf ein gebundenes männliches Schwein übergab, so konnte das Krieg bedeuten. Das Übergeben eines gebundenen weiblichen Schweines wies auf friedliche Absichten hin, denn Frauen, so wird erklärt, seien einfach so da, hätten Kinder und würden nie kämpfen. Beim Friedensschluss zwischen zwei kämpferischen Parteien wurden für kurze Zeit Männer zwischen den betreffenden Dörfern ausgetauscht. Später wurde *mbalewapi* («Schwein-Yams»; Yamstausch) gemacht, quasi als unblutige Weiterführung des Kampfes. Heute noch wird der Yams im Yamstausch von den Abelam als Kriegsspeer empfunden.

Neben den Männern wurden auch *yaua*- und *kaua*-Zweige als Friedenszeichen ausgetauscht. Das entgegengesetzte Zeichen, das Zeichen für den Krieg, war (ist) das wilde Taroblatt *miamba* oder *kwai*. Wenn einer in den Kampf ziehen wollte, schoss er zuerst auf einen wilden Taro seinen Pfeil ab. Der wilde Taro, die ursprüngliche Hauptnahrung in mythischer Zeit, ist ein Zeichen der Erinnerung an vergangene Zeit und ein Zeichen der Stärke; er kann nämlich von Feuer nicht zerstört werden, weil er voll Feuchtigkeit ist.

Noch heute werden bei Initiationsfesten Männer aus ehemaligen Feindesdörfern mit Spottreden empfangen und mit *miamba*-Blättern berührt. So wird an die gegenseitige Beziehung in der vergangenen Kampfzeit erinnert und der Kampf spielerisch angedeutet.

Auch weitere Kampf- oder Friedenszeichen aus der Kampfzeit werden heute noch zum Ausdruck friedlicher oder feindlicher Absicht verwendet – meist im Zusammenhang von Initiationszeremonien, Yamsfesten und Wildschweinjagden, aber auch im Kontakt mit andern Dörfern. Die rote Blume *maue*, von Männer bei festlichen Anlässen getragen, ist Zeichen für Wut und Kampf. Die gelbe Blume *mimoe* dagegen ist Friedenszeichen.

Als einmal viele Männer aus Kimbangwa wegen einer heiklen, langwierigen Yamssteingeschichte sehr aufgebracht zum Gespräch nach Bainyik zogen, schmückte sich jeder, mit einer Ausnahme, mit *maue*-Blumen und nahm den Kampfspeer in die Hand. Um dennoch für das Freundesdorf den möglichen Schreck beim Anblick dieses Aufmarsches etwas abzdämpfen und zu zeigen, dass zwar grosse Wut, aber ebenso auch Bereitschaft zum Einlenken da sei, ging ein sogenannter Friedensmann (*narindu*)¹¹⁵ mit gelber Blume im Haar und ohne Speer voraus.

Die Zeit vor der ersten Errichtung eines «Native Hospitals» in Maprik und eines «Patrol Post» in Yamil 1937¹¹⁶, d.h. vor der Befriedung, ist für die Dorfbewohner ein wesentlicher Bezugspunkt ihres Selbstverständnisses. Der Vergleich jener Kampfzeit mit der neuen Zeit (die u.a. durch Schulbesuch, Katholizismus und Geldarbeit (cf. Tabelle 8) charakterisiert ist)¹¹⁷, beschäftigt viele Dorfbewohner, fordert sie immer wieder heraus und scheint für manchen ein Rätsel zu enthalten.

Ein kurzer geschichtlicher Hinweis soll zeigen, wie die Neuzeit in der Gegend und im Dorf einsetzte. Schon vor 1937 scheinen einige Männer im Dorf Erfahrung mit Arbeit auf fernen Plantagen gemacht zu haben. Einige Bewohner der Gegend um Maprik arbeiteten in den dreissiger Jahren auch mit Goldsuchern zusammen. Nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem die Abelam in ihren Dörfern, die in Kriegsgebiet lagen, Erfahrungen mit Japanern, Amerikanern und Australiern gemacht hatten, wurden in den Dörfern grössere Summen von Abfindungsgeldern für Kriegsschäden verteilt. Nachdem diese Geldquelle versickert

¹¹⁵ Der *narindu* («Zuckermann») ist im Gegensatz zum *nyingindu* (Kämpfer) als ein friedfertiger Charakter bekannt. Häufig trifft er sich mit dem *yukundu* (guter Mann) in derselben Person.

¹¹⁶ Thomson 1952: 479.

¹¹⁷ Als Einblick in das Leben der neuen Zeit cf. Lebensberichte von Delis (8.2.9) und von Ngäläpal (8.2.10).

Tab. 8 Schule, Katholizismus und Geldarbeit

Heutige oder ehemalige noch lebende Schulbesucher der (geschätzten) Jahrgänge 1938-1972 im Dorf (Januar 1979 aufgenommen)

<i>Regierungsschule</i>	Knaben	60	74		
	Mädchen	<u>14</u>			
<i>Missionsschule</i>	Knaben	18	<u>22</u>	96	(27% der Gesamtbewohner)
	Mädchen	<u>4</u>			

Katholiken (nach dem Taufbuch der 'Catholic Mission Maprik' Januar 1979)

Männer/Knaben	46	98	(27,5% der Gesamtbewohner)
Frauen/Mädchen	<u>52</u>		

Geldarbeit

*Im Dorf anwesende Männer** (11)

Tätig in:

Regierungsbüro Maprik (1), Mission (2), Verkaufsladen (1), Krankenhaus (1), Strassenbau (2), Elektrizitätswerk Bainyik (1), als Fahrer (1), Kaffeegeschäft S.P.C.A. (1), Gelegenheitsarbeit (1)

*Vom Dorf abwesende Männer*** (19)

Tätig als:

Katechist (1), Boy im Spital (2), Arzt (1), Agronom (2), Lehrer (1), Plantage-Arbeiter (3), Angestellter im Verkaufsladen (2), Bank (2), PTT (2), National Works (1), Mechaniker (1), Soldat (1)

32 (9% der Gesamtbewohner)

*Vom Dorf abwesende Frauen*** (2)

Tätig als:

Bankangestellte, Polizistin

* Die im Dorf wohnenden und für Geld arbeitenden Männer machen 4% der im Dorf anwesenden Bevölkerung (269) aus.

** Die vom Dorf abwesenden Männer und Frauen, die für Geldlohn arbeiten, machen 24% der Abwesenden (86) aus.

war, musste und wollte man anders zu Geld zu gelangen suchen. 1952 begannen einige Dörfer um Maprik herum Reis anzupflanzen und etwa um 1960 herum auch Kaffee¹¹⁸. In Kimbangwa ist heute einzig Kaffee ein «cash-crop». Es gibt heute im Dorf ein Auto (im gemeinschaftlichen Besitz des Dorfes, hauptsächlich gefahren von einem jungen Mann) und zwei Verkaufsläden (beide im gemeinschaftlichen Besitz einiger Jugendlicher).

1947 wurde die erste Regierungsschule in Maprik errichtet¹¹⁹. Laut Thomson besuchte 1950 ein Kind aus Kimbangwa diese Schule. Daneben errichtete die katholische Mission, seit 1948 in Maprik ansässig, in den Dörfern Katechetenschulen (1952: 479/481). Schon seit 1941 übte die katholische Mission in Ulupu einen geringen Einfluss in den Dörfern aus. 1950 schuf die «Assemblies of God Mission» in Maprik eine Schule¹²⁰. In Kimbangwa hatte man aber ausschliesslich mit der katholischen Mission Kontakt¹²¹. 1954 wurden erstmals vier, 1956 zehn Männer und Frauen getauft. 1960 gab es im Dorf 21 getaufte Katholiken; 1969 52 und 1979 98 – davon 20, die als Babies getauft worden waren. Heute sind die neuen Kriterien, um im Dorf zu Prestige zu kommen, Schulbildung, Arbeitserfahrung ausserhalb des Dorfes, Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche, Träger des Amtes des Dorfrichters («Village Court Magistrate»), Dorfrates («Councillor») oder Polizisten und der erfolgreiche Anbau von Kaffee. Doch vorderhand verleihen diese neuen Elemente, die an sich vom Dorfzentrum wegführen, nur dann wirklich Prestige, wenn sich die betreffenden Persönlichkeiten auch in traditioneller Weise erfolgreich und geschickt zu bewegen verstehen. Die unter Dreissigjährigen sind sich dessen bewusst, dass noch die *nəmandu* das Sagen haben, dass der Zeremonialyamsanbau, ein Stolz Kimbangwas, immer noch die Einhaltung vieler Gesetze der alten Zeit erfordert. Doch klagt ab und zu ein junger Mann, dass der Zeremonialyamsanbau mit allen dazugehörigen Forderungen Zeit-, Energie- und Nahrungsverschwendung sei. Ein etwa 26jähriger Mann meinte:

«In etwa zwei bis drei Jahren kümmern wir uns nicht mehr um den Yams. Nun folgen wir noch den grossen Männern. Eine neue Zeit wird kommen, viele Gesetze werden untergehen. Ich mag nicht Yams pflanzen. Es kostet zuviel Geld, es beraubt uns Junge. Solange noch *nəmandu* da sind, müssen wir ihnen helfen. Wir vergeuden viel zu viel Geld. Allen Gästen aus den andern Dörfern müssen wir Essen geben; viel Gemüse und Reis. Das ist nicht gut. Wir spüren, dass wir Jungen beraubt und erpresst werden. Es ist doch nutzlos; wenn wir Yams pflanzen, denken wir nicht ans Geschäft («business»). Ans Geschäftemachen denken ist gut. Wir müssen an das Wohl unseres Landes und an unsere Unabhängigkeit denken. Wir müssen Autos und Verkaufsläden kaufen, das ist gut.» (Wangi)

Dem Inhalt dieser Aussage steht die Tatsache entgegen, dass in den Yamswettstreiten von 1979 fünf ebenfalls etwa 26jährige Männer teils erstmals sich selber als Herausforderer im Wettstreit betätigten, teils von *nəmandu* durch Übergabe von Zeremonialyams in den Zyklus von Wettstreit und Yamsanpflanzen hineingezogen worden sind.

Zwischen diesen zwei verschiedenen Polen spielt sich heute das Dorfleben ab. In vielen Dorfdiskussionen stehen Aussagen von der Notwendigkeit, Geld zu verdienen und Geschäfte zu machen, andern Aussagen von der Notwendigkeit, den Ahnen zu folgen und Zeremonialyams zu pflanzen, gegenüber. Bei Yamsfesten und «singsing» fehlen denn auch vorderhand die meisten Katholiken nicht und auch nicht diejenigen, die auswärts für Geld

¹¹⁸ Informationen von Dorfbewohnern Kimbangwas und aus Thomson 1951: 488/89. (Mehr zu Kaffee cf. 4.1.2).

¹¹⁹ Thomson 1952: 481–83.

¹²⁰ Thomson 1952: 482.

¹²¹ Entweder 1964, 1965 oder 1966 wurde im Weiler Mbalmbrito ein grosses Haus im neuen Stil erbaut, das als Kirche bestimmt war für Sonntagsgottesdienste. Während meines Aufenthaltes 1978/79 wurde diese Kirche sehr selten gebraucht – immer dann, wenn der Pater aus Maprik für eine Messe ins Dorf kam.

arbeiten oder davon träumen, reich zu werden. Die Gegenüberstellung von Katholiken (die hauptsächlich in den unteren Dorfteilen siedeln) und von Nichtkatholiken (die hauptsächlich in den oberen Dorfteilen siedeln)¹²², wie sie mir in der ersten Zeit meines Aufenthaltes immer wieder beschrieben wurde, erwies sich beim genauen Verfolgen der Dorfpolitik, der Dorfdiskussionen und vor allem des Zeremonialyamsanbaus als weniger typisch und bestimmend als die erstaunlich vielen Voten, auch von einzelnen getauften Katholiken, für das Einhalten der Gesetze des Bodens, also der Ahnen, für das Regeln des rechten Lebens im Rahmen der Tätigkeiten und Vorstellungen, die seit jeher für die Abelam wichtig waren. Ausgenommen dabei sind selbstverständlich Kampf und in Kimbangwa seit langer Zeit auch Initiationen¹²³. Man kann die unterschwellige Einstellung von Katholiken und Nichtkatholiken gegenüber der christlichen Religion und dem christlichen Gott mit den folgenden Worten eines getauften Mannes, der häufig zur Kirche geht und gleichzeitig noch stark in der traditionellen Vorstellungswelt verankert ist, gut charakterisieren:

«Ihr dürft nicht zu sehr an (den christlichen) Gott glauben. Manchmal hilft er. Aber vielmal schickt er Unglück.» (Saigapa)

So klar es den Leuten ist, dass der christliche Gott keineswegs ständig und ausschliesslich zu helfen vermag, (also kein klarer Ersatz für den Glauben an die Ahnen ist), so normal ist es für sie, weiterhin die Ahnen in ihre Vorstellungen und teils auch Handlungen einzubeziehen. Rückgriff auf den christlichen Gott ist eher wie der Einbezug des neuen Rechts und des Gerichts bei Konfliktlösungsversuchen eine weitere Möglichkeit der Glück- oder Hilfesuche neben den eigenen, traditionellen Möglichkeiten.

Die Folge der Konfrontation mit der Welt der Weissen besteht in bezug auf die Bewohner Kimbangwas nur auf den ersten Blick in Übernahme des Christentums, Schulbesuch und Geldarbeit, also in möglichst direkter Übernahme der Lebensweise und der Werte, die die Weissen auszeichnen. Wenn die Dorfbewohner das Neue wünschen, wenn ihnen europäischer Reichtum so wichtig ist, wenn sie zum Christentum tendieren und Schulbildung wünschen, so bedeutet das nicht primär, dass sie ihre eigene Lebensweise aufgeben wollen. Vielmehr geht es ihnen dabei darum, zu verstehen, warum die Weissen so anders und vor allem warum sie reicher und mächtiger sind.

Einige bis zu meiner Abreise vereinzelt immer wieder gemachte Erfahrungen und Erlebnisse, in denen es um die Beziehung einzelner Dorfbewohner zu mir und um ihre unausgesprochenen Erwartungen an mich ging, haben mich auf das Vorhandensein von Cargodenken – für Papua New Guinea erstmals beschrieben von Peter Lawrence¹²⁴ – hingewiesen.

Es soll hier nicht vom Cargokult gesprochen werden, sondern von dessen gedanklicher und religiöser Basis, nämlich den Vorstellungen, mittels derer die Abelam jedes neue Erlebnis mit Weissen oder jede Information über Weisse zu erklären versuchen. Zu Cargokult sei nur soviel erwähnt, dass nach Informationen aus Kimbangwa selber in den 60er Jahren im Dorf eine starke Kultbewegung im Gang gewesen sein muss, an der nur wenige nicht beteiligt waren. Traditionelle Attribute (im Zusammenhang mit Initiation und Zeremonialyamsanbau) wurden beseitigt. Damit die Ahnen nicht zum Gegenschlag ausholen konnten, wurden Macheten und Speere vergraben. Ob es sich bei dieser Bewegung um die-

¹²² Untere Dorfteile Karte II, Siedlungsstufe IV und obere Dorfteile Karte II, Siedlungsstufen I-III.

¹²³ In bezug auf die Durchführung von Initiationen herrscht im Dorf der stärkste Machtkampf zwischen Nichtkatholiken und Katholiken, die keine Argumente und Drohungen scheuen, vor der Unchristlichkeit der Initiationszeremonien und ihrer Gefährlichkeit für das Prosperieren der Dorfgemeinschaft zu warnen. Ohne Einwilligung und Beteiligung aller Männer aus allen Clänen des Dorfes aber lässt sich eine Initiationszeremonie, die sehr viel Zeitaufwand, grosse Nahrungsvorräte und gegenseitige Hilfeleistungen erfordert, nicht durchführen.

¹²⁴ Lawrence 1955: 6/7/10/11; auch Harding 1967: 22; Lawrence/Harding 1971: 170.

jenige von Mathias Yaliwan, den Yangoru Cargokult (cf. Lea et al. 1971), handelte, ist nicht klar. An der Kultbewegung von Mathias Yaliwan haben sich laut Lea tatsächlich Bewohner des Gebietes um Maprik beteiligt (1971: 10). Bei der nichtkultischen Manifestation von Cargodenken ging es in Kimbangwa jeweils um einheimische Erklärungsversuche, welches Geheimnis die Weissen warum vor den Schwarzen zurückhalten, und warum es, vorderhand noch, den Schwarzen versagt ist, als Brüder und Gleiche daran teilnehmen zu können. Wenn jeweils die Rede auf die Totenwelt und den möglichen Aufenthaltsort der Toten kam, waren die Informanten zu Beginn meines Aufenthaltes äusserst zurückhaltend und sibyllisch in ihren Antworten. Meist sagten sie, sie wüssten es nicht, ich aber müsste es doch eigentlich besser wissen. Oder ich wurde aufgefordert, ich solle zuerst selber sagen, was ich von den Toten wisse; ob sie, einmal begraben, nichts mehr seien? Eine alte Frau meinte einmal, ihr verstorbener Mann schaue uns beiden bestimmt beim Gespräch zu. Ob ich später, wenn ich zurückgekehrt sei, ihn nicht treffen werde und ihm erzählen könne von ihr? Diese Frau, die kein Wort Pidgin verstand, ging manchmal doch in die Kirche. Sie meinte, sie werde bald sterben und wolle durch den Kirchenbesuch (ihren Weg reinigen). Sie wolle nicht ganz zerstört werden. Nur die Mission kenne den (guten und den schlechten Weg); sie wolle auf jeden Fall auf den (guten Weg), um die schon Verstorbenen wieder antreffen zu können.

Das, was für die meisten Dorfbewohner die Hauptsache an der Lehre der Mission ist, hat mit der Frage nach dem Tod und dem Jenseits zu tun. Durch viele Anspielungen kam ich darauf, dass viele meinten, die Lösung dieser Frage bedeute auch die Lösung des Rätsels der Fähigkeiten der Weissen. Manche Dorfbewohner sagten immer wieder, die Mission, oder ganz allgemein die Weissen, wüssten, was mit den Menschen nach dem Tod geschehe, sie selber aber wüssten es nicht. Dabei entsprachen solche Aussagen eigentlich eher einem Wunsch nach mehr Information und waren nicht Ausdruck einer Gewissheit. Hauptsorge vieler war, ob sie wohl einst den (guten Weg) finden würden, und dazu erhofften sie sich Informationen.

Eine weitere Frage, die mir immer wieder gestellt wurde, war diejenige nach meiner Angst vor den Toten und allgemein nach dem Verhalten der Weissen auf Friedhöfen. Allen war es ein Rätsel, warum Weisse offensichtlich vor Toten keine Angst hätten. Ein älterer Mann meinte, sie selber seien eben dumm und ungebildet, sich so vor den Toten zu fürchten. Diese Aussage bezieht sich auf die Vorstellung, dass es ja die Verstorbenen sind, die für die Lebenden sorgen und ihnen alles bringen, was sie an Nahrung und Gegenständen brauchen – die Ahnen der Dorfbewohner schauen für das Wohlergehen der Dorfbewohner, die Ahnen der Weissen für das Wohlergehen der Weissen. Wiederum dank einzelner Anspielungen wurde mir klar, dass meine Gesprächspartner die Vorstellung hatten, dass vielleicht die Weissen deshalb, weil sie sich zu den Toten hinwagen, von diesen auch mehr erhalten – und zwar eben all das, was nur Weisse im Überfluss haben. Würden sich die Dorfbewohner nicht fürchten und vor Friedhöfen davonrennen, kämen sie, so die Idee des älteren Mannes, wohl auch zu mehr Geld und Waren.

Auch zu mir mussten meine Ahnen irgendwie schauen. Wie sonst hätte ich im Dorf leben und arbeiten können, ohne auswärts für Geld zu arbeiten und ohne selber ein Feld zu bepflanzen, trotzdem aber immer mit genügend Nahrungsmitteln, Luxusgütern und Geld versehen? Zur Erklärung dieser Tatsache rücken für die Dorfbewohner die hilfreichen Ahnen ins Zentrum, die für ihre Leute schauen. Dass die Weissen sichtbar mehr Reichtum zu ihrer Verfügung haben als die Dorfbewohner, führt die letzteren zur Überlegung, dass die Ahnen und der Gott der Weissen mehr Fähigkeiten haben als die eigenen Ahnen. Von daher erklärt sich das Interesse vieler Leute im Dorf am Christentum – mit Gott und der Mission Kontakt zu haben, müsste nach ihrer Vorstellung eigentlich eine Änderung der als mangelhaft empfundenen eigenen Lebensumstände nach sich ziehen.

Wenn man bedenkt, dass für die Leute im Dorf die Einsicht in die Prämissen der Lage der Weissen (wie auch ihrer eigenen neuen staatlichen und wirtschaftlichen Realitäten)

nicht selbstverständlich ist, und sie die Weissen, die in ihrem Dorf oder in der Gegend vorbeikommen, als Norm für alle Weissen und Nichtpapuaneuguinenser ansehen, dann ist es nicht unverständlich, dass für sie der Reichtum der Weissen ein Rätsel sein muss, dass sie sich fragen, wo er herkommt, und ob die Weissen überhaupt dafür arbeiten müssen¹²⁵. Auch weitere Erlebnisse, die ich in Kimbangwa machte, standen im Zusammenhang mit Fragen nach dem Rätsel, das die Weissen aufgeben, Fragen nach ihrer Art und ihren Fähigkeiten – Fragen, die von den Abelam auch im Rahmen des eigenen sozialen und verwandtschaftlichen Systems, das durch Gegenseitigkeit gekennzeichnet ist, der eigenen Mythen¹²⁶ und der eigenen Vorstellungen von den Ahnen- und Geistwesen diskutiert werden.

Ich wurde gleich am ersten Tag meines Aufenthaltes vom Besitzer des Bodens, auf dem mein Haus¹²⁷ stand, adoptiert. Diese Integration ins Verwandtschaftssystem als Möglichkeit sozialer Adaptation war mir aus der ethnographischen Literatur bekannt und beinahe selbstverständlich. Als mir dann aber einmal später im Zeremonialyamsgarten von zwei *nāmandu* in Anspielungen, geheimnisvoll lachend und gleichzeitig fragend, enthüllt wurde, dass Besucher aus andern Dörfern sie immer wieder nach mir und meiner Herkunft fragen würden und bei mir an eine jung verstorbene Frau aus dem Dorf dächten, die wohl von den Ahnen absichtlich zurückgeschickt worden sei, wurde mir plötzlich klar, dass von mir einiges erwartet wurde. Wer so ins traditionelle System integriert wird und wem so gesagt wird, dass er möglicherweise geschickt worden sei, um irgend etwas zu bringen, sollte sich im Rahmen der Reziprozitätsverpflichtungen erkenntlich zeigen. Er gehört zu den Dorfbewohnern, sie erzählen und geben ihm grosszügig, doch sollte auch er sie an seinem Überfluss teilnehmen lassen. Ich wäre moralisch zu einer dem Reichtum der weissen Welt entsprechenden Gegenleistung verpflichtet gewesen. Das Vorhandensein einer solchen Forderung, wenn sie auch nie direkt ausgesprochen wurde, fühlte ich bis zum Schluss meines Aufenthaltes immer wieder. Es wurde mir oft klar, dass von mir mehr oder weniger bewusst die Enthüllung des Rätsels der weissen Welt und ihres Reichtums erhofft wurde.

Dass ich als Frau schon nach kurzer Zeit mit den Männern in den Zeremonialyamsgarten hineingehen durfte, hing wohl nicht zuletzt auch mit den Vorstellungen von besonderen Fähigkeiten der Weissen in bezug auf Gedeihen und Fruchtbarkeit von Dingen zusammen. Man wünschte sich, der Yams werde so lang und hell wie ich. Als dann diese Hoffnung enttäuscht wurde, nahm mir das zum Glück niemand übel.

Häufig wurde mir von Heiraten zwischen Papuaneuguinensern und Weissen erzählt. Diese Geschichten mögen oft fiktiv sein, doch haben sie keinesfalls nur anekdotischen Wert. Sie bedeuten eine Hoffnung auf eine Gleichstellung von Einheimischen und Fremden. Hierher gehört auch das wiederholte Staunen, dass ich, eine weisse Frau, unter ihnen sitze und mit ihnen rede und esse, was noch vor nicht allzu langer Zeit undenkbar gewesen sei.

Alle diese Aussagen und vor allem die dahinterliegenden Vorstellungen kann man mit der von Kenelm Burridge beschriebenen Idee der Tangu vom «moralischen Europäer», der sich so benimmt, wie sich ein wirklicher Bruder benehmen sollte, in Zusammenhang bringen. Burridge schreibt von den Tangu, dass ihre Vorstellungen von der Beziehung der Schwarzen und Weissen dahingehend zu deuten sind, dass im Rahmen einer pluralistisch-egalitären Gesellschaft nach traditionellem Vorbild die Gemeinschaft von Einheimischen und Weissen als wahre Brüder mit gegenseitiger Verpflichtung möglich sein sollte¹²⁸.

¹²⁵ Die gleichen Probleme finden sich dargestellt bei Harding 1967: 21; McElhanon 1969: 184 und McSwain 1978: 179.

¹²⁶ cf. Ausschnitt aus der Mythe vom Ursprungsloch 8.1.3 und aus einer Mythe von Kokumbale und Aniktagwa 8.1.14 zum gemeinsamen Ursprung von Weissen und Schwarzen.

¹²⁷ Das Haus gehörte dem Schwiegersohn des Besitzers oder «Vaters des Bodens».

¹²⁸ Burridge 1960: 280/81; Burridge 1969: 35/63; Schwimmer 1973: 218/19.

4 Nahrung und Anbau, Arbeitskooperation und Zeremonialyamskomplex

4.1 Wirtschaftlicher Ablauf des Jahres

Stellenwert der Nahrung und die Bedeutung von Mann und Frau

In einem Gesang, *kəkətinamare*, heisst es:

Ich nehme die Kinder
und trage sie fort,
ich hänge sie auf am Baum *wairemain*¹,
ich nehme *kəkətinamare* (‹*ka*- und *wapi*-Yams› = Nahrung)
und trage sie fort;
Schaum auf dem Wasser steigt hoch.

In einem andern Gesang, *maresaureka*, dem «poroman» (Doppel, Freund)-Gesang des erstgenannten, wird gesagt:

Die Frau lebt bei Vater und Mutter.
Sie will nicht zum Mann,
den die Eltern für sie gewählt haben.
«Frau, du nennst mich einen wertlosen Mann?
Ich habe kein Essen in meinem Garten,
du bist weggerannt zu einem andern Mann,
hast *kəkətinamare* (‹*ka*- und *wapi*-Yams›) mit dir genommen».

Viele wichtige Hinweise auf den Stellenwert von Nahrung, auf die Einstellung zur Arbeit und auf die Stellung von Mann und Frau im Arbeitsprozess sind in diesen beiden Gesangstrophen enthalten. *kəkətinamare* und *maresaureka* wurden mir vorgesungen von Wulnəmbia, dem wichtigsten Yamspflanzer in Kimbangwa, dem Bewahrer des *mambutap* (*wapi*-Sorte)-Yamssteines; dieser Yamsstein, so erzählten die Männer bei jeder Gelegenheit immer wieder sehr selbstbewusst und stolz, sei nicht nur in Kimbangwa, sondern auch in allen Nachbardörfern das wichtigste Element im Zyklus des Zeremonialyamsanbaus und bilde eigentlich den Ursprung vom *mambutap*, dem Yams, der zuerst von Kimbangwa entdeckt und dessen Kraft ursprünglich von Kimbangwa allein auch für alle andern Dörfer bewahrt worden ist. *mambutap* ist diejenige lange Yamssorte, die nach der Pflanzzeit als erste geerntet und zur Schau gestellt wird. *mambutap* ist eng verbunden mit den Dörfern der *shamu-kundi*-Dialektgruppe und auch noch ein wenig mit den westlichst gelegenen Dörfern der *mamu-kundi*-Dialektgruppe. Der lange Yams, der erst in der zweiten Serie von Yamszeremonien, ein bis zwei Monate nach dem *mambutap*-Yams, zur Schau gestellt wird und im Wettstreit an *djambera*-Partner weitergegeben wird, ist – in einen Begriff zusammengefasst – der *gwarapi* (‹Jahr-*wapi*›); er umfasst *wundjimbu*, *kwandji*, *wundingil* und weitere gezüchtete *wapi*-Yamssorten, die mit den westlichsten Abelamdörfern (*ba-kundi*-Dialektgruppe) eng zusammengehören.

¹ Kleinhowia hospita L.

Jedes Dorf, jede Dialektgruppe kennt ihre eigenen Geschichten vom Ursprung bestimmter Yamsarten, eigene Varianten vom Entstehen von Yams als Hauptnahrung überhaupt sowie eigene Überlieferungen betreffend magischer Besitztümer – zudem besondere Ursprungsmythen und auszeichnende Kennerschaft in bezug auf bestimmte Yams-sorten.

Wulnømbia also sang die erwähnten zwei Gesänge, als er vom Wesentlichsten, das zum Abelamleben gehört, von der Nahrung, die an erster Stelle und halbwegs symbolhaft vom Yams repräsentiert wird, erzählte.

kaka und *mare* sind die *andjekundi*-Ausdrücke für *ka* (kurzer Yams generell); zusammengefasst steht der Begriff *kakətinamare* für Essen oder Nahrung überhaupt. *kakə* steht zudem in Zusammenhang mit dem mythischen Ort *Kəkui*², wo einst in Urzeiten Yams ohne jede menschliche Anstrengung aus Wasser hervorkam und zu haben war.

Der Ausspruch «ich nehme die Kinder (...), ich hänge sie auf am Baum *wairemain*» (*kakətinamare*-Gesang), weist hin auf die Yamskinder (Yamsknollen!), die in der Pflanzzeit mit viel Mühe im Garten angepflanzt werden müssen, und deren Ranken an Stecken hochgebunden werden – u.a. Stecken aus dem Holz des *wairemain*-Baumes. Es beginnt für die Dorfbewohner in der Pflanzzeit die Schwerarbeit – so betonen sie häufig. Die Anspielung auf «Schaum auf dem Wasser» erinnert an die mythische Zeit, wo Nahrung noch im Überfluss vorhanden war (in europäischem Sinn «paradiesische» Zeit), wo aus nichts als kochendem Wasser Nahrung aufstieg.

Die im zweiten Gesang erwähnte Frau mag nicht mit einem Mann zusammenleben, der faul ist, der keinen Yams besitzt und nicht anzupflanzen weiss. Sowohl in bezug auf die Wahl des zukünftigen Mannes wie der zukünftigen Frau ist in Kimbangwa wichtig, was für pflanzerische Fähigkeiten (und zwar in bezug auf die Hauptnahrung Yams) der/die Erwählte hat. Im Fall des Gesanges scheint der Mann wenig wert; er gibt es selber zu und muss anerkennen, dass und warum sich die Frau einen andern Mann wählt. Natürlich kann der Gesang auch ironisch verstanden werden, spielt er auch herausfordernd auf den Stolz des Mannes an. Dass aber die Frau, die weggeht, nach dem Gesang auch gerade noch *kakətinamare* mit sich nimmt, weist darauf hin, wie wichtig nach den Abelam für das Yamsgedeihen die Zusammenarbeit und Solidarität mit der Frau sind. Eine untreue Ehefrau oder eine Frau, die nichts von einem Mann wissen will, nimmt die Hauptnahrung insofern mit sich weg, als der Mann eben stark auf die reale wie auch auf die weiter gefasste (Sexualtabus!) Zusammenarbeit mit der Frau angewiesen ist. Nicht nur mit dem Mann ist Yams eng verbunden zu sehen, sondern auch mit der Frau. So ist es denn ein Gesetz jedes *wapi*-Pflanzers, vor dem Pflanzen von Zeremonialyams daran zu denken, der Frau beim Pflanzen der für den Alltag bestimmten Nahrung zu helfen. Andererseits bedeutet aber auch für jede Frau der Mann «die Kraft bei der Arbeit». Eine Frau klagte einmal lautstark über die Faulheit ihres Mannes: sie habe doch nicht irgend einen Mann aus einem Sepikdorf (Iatmul) geheiratet, einem Dorf am Wasser, wo es sowieso nichts anzupflanzen gebe!

Nahrung gesamthaft (Yams, Taro, Bananen, Gemüse usw.) wird in *andjekundi ndusipe* («Menschen-Haut») genannt; der Mensch selber wird *yamasipe* («Verwesungsgeruch-Haut») genannt. Der Mensch wird in bezug auf die Nahrung, die ideal gesehen («Menschen-Haut») interpretierend verstanden als Ewigkeitsprinzip) nie abstirbt, als sterblich angesehen. Sein Schicksal ist es, zu sterben – das Wesen der Nahrung aber ist es, den Menschen zu festigen (deshalb: «Menschen-Haut» = Nahrung). Nahrung (*miemeka* = der Yams, der gekocht wird; *kandika* = der Yams, der gepflanzt wird) bildet also ein Hauptelement, man könnte sagen einen Hauptpfeiler, überhaupt im menschlichen Leben.

Der so wesentliche Austausch von Yams und Schweinefleisch (zum Abschluss von Handlungen und zum Dank für erfüllte Handlungen, zur Regelung von Streitigkeiten und zum Tragfähigmachen friedlicher neuer Absichten) erfordert von jedem einzelnen, dass er

² cf. Mythen von Bengrap 8.1.15–8.1.17.

Einseitigkeit vermeide, in dem Sinne, dass jeder sowohl Yams, Nahrungspfeiler der Gesellschaft, anpflanzen wie auch Schweine als notwendigen «poroman» (Freund, Gegenstück) des Yams züchten sollte. Einseitig als erfolgreicher Yamspflanzer tätig zu sein, trägt vor allem die Gefahr in sich, Neid und Missgunst und in der Folge davon Zaubereiangriffe anderer auf sich zu ziehen. Einseitigkeit im Schweinezüchten dagegen bringt dem Betreffenden im Extremfall den reinen Spott der andern ein ob seiner Unfähigkeit, die Gesetze des für die Gemeinschaft zentralen Tausches (*mbalewapi*: «Schwein-Yams») einzuhalten.

Während eines Yamsstreitgespräches in Kimbangwa erzählte einmal ein Gast aus dem Nachbardorf Djame mahnend eine als abschreckend gedachte Geschichte von einem Vorfahren eines zur Zeit erfolgreichen Yamspflanzers in Kimbangwa. Dieser Vorfahre hatte einzig Schweine gejagt und keinen Yams angepflanzt, was ihn in eine einseitige Abhängigkeit von seinen Verwandten gebracht hatte³. Die herauszuhörende Moral war klar daraufhin gerichtet, vor jeder gefährlichen einseitigen Abhängigkeit zu warnen und auf die vorrangige Wichtigkeit von Yamsanbau hinzuweisen, etwas was im Grunde schon kleinen Kindern im Dorf bewusst ist, wie wichtig auch immer die Aufzucht von Schweinen neben dem Anbau von Yams ist. Es ist der Yams, der als «Leben» (Lebensspender) verstanden wird. Das Schwein ist, wenn auch wesentliche, Zugabe, die im Zusammenhang mit als lebensnotwendig angesehenen Esstabus nicht von allen mit gleicher Selbstverständlichkeit wie Yams gegessen werden darf.

Der Jahresablauf

Das Jahr ist bei den Abelam wirtschaftlich und klimabedingt in zwei Zeiten aufgeteilt: in die Pflanzzeit, die etwa im August beginnt, und in die unmittelbar auf die Ernte folgende Zeremonialzeit, die etwa im März beginnt. Laut Kaberry begann die Pflanzzeit 1938 in Kalabu im August, geerntet wurde im März/April (1940/41: 350). Scaglione schreibt, dass 1975 in Neligum (nordwestlich von Kimbangwa gelegen) das Yamsfest mit neugeerntetem *wapi* etwas später als gewöhnlich, am 21. März, stattgefunden habe (1976: 126, 135).

1978/79 hatte sich in Kimbangwa der Pflanz- und Erntezyklus sehr stark verschoben wegen dem Bau eines Männerhauses und wegen einiger Todesfälle. Spät, nämlich von Oktober bis Ende Dezember, wurde noch *wapi*-Yams gepflanzt. Diese späte Pflanzzeit gab einigen Anlass zu Befürchtungen, die Ernte werde schlecht ausfallen. Das erste Yamsfest fand am 8. Mai 1979 statt; 1981 laut Brief aus dem Dorf dann wieder im März.

Die Pflanzzeit fällt teilweise mit der Regenzeit (November bis März) und die Zeremonialzeit teilweise mit der Trockenzeit (Mai bis September)⁴ zusammen.

Daneben unterteilen die Abelam das Jahr noch in die Zeit der Nahrung (*katule*) und in die Zeit des Hungers (*kwitule*). *kwitule* entspricht etwa der zweiten Hälfte der Pflanzzeit (ca. Januar bis März), wo hauptsächlich Sago gegessen wird, weil die Feldfrüchte aufgegessen oder gepflanzt sind, die Esshäuser also leer stehen⁵. In der *kwitule*-Zeit sind am Himmel noch die *nangusik*, die «vielen kleinen Sterne», zu sehen. Sie tauchen irgendwann bei oder nach Beginn der Pflanzzeit neu am Horizont auf. Wenn sich mit den *nangusik* (wahrscheinlich die Plejaden) die zwei Sterne *mbalekwambu* und *suakwambu*⁶ verbinden, die, so heisst es, über die kleinen Sterne wachen, kommt das neue Jahr (*gwarre*) – und sollte nach den Abelam die künftig zu erntende Nahrung im Boden eingepflanzt sein. Bei der nächsten

³ cf. 8.4.2 S. 318–319.

⁴ cf. Scaglione 1976: 33; April und Oktober sind windstille Zwischenzeiten.

⁵ Das gleiche gilt auch im westlichen Woseragebiet (cf. Lea 1964: 80).

⁶ Die meisten andern *nəmandu* meinten, sie wüssten nichts von diesen zwei Sternen. *mbalekwambu* sei einfach *andjekundi*-Ausdruck für *ikel* (Masszeichen aus einem Geflecht, das die Grösse eines einmal gebundenen und getauschten Schweines festhält) und *suakwambu* für *ndunaure* (Masszeichen aus einem Geflecht zur Erinnerung an die Grösse eines im Tausch weggegebenen langen Yams).

Ernte verschwinden dann alle diese Sterne; *wasamba* bedeutet die Übergangszeit, in der die *nangusik* langsam am Horizont untertauchen und die Sterne *kwengral-mengral* heraufkommen. In diese Zeit fällt die erste Ernte von *mambutap*-Yams, der Hauptzeremonialyamssorte in Kimbangwa. Dieser Yams hat die kürzeste Reifungszeit von allen Yams-sorten, nämlich nur sechs Monate. Wenn dann *kwengral-mengral* voll am Himmel stehen, isst man *ka*- und *wapi*-Yams.

Kurz bevor man *kwengral-mengral* zu sehen bekommt, beginnt man, in den älteren Gärten, den früher und schon zum zweiten Mal bepflanzten, zu ernten, und bald werden darauf die neuen Gärten, vor allem auch der neue Taro, geerntet. *kwengral-mengral* und die für den Abschluss der tabureichen Pflanzzeit so wichtige Taroernte wurden mir immer wieder in einem Atemzug genannt⁷. Kaberry erwähnt für Kalabu, dass die Pflanzzeit etwas früher als das erste Erscheinen der Plejaden (bei ihr Kwengəra:1-Meingəra:1) im September beginne (1940/41: 346). Meine Informationen zum Jahresablauf (*gwarre*; *nangusik* (Plejaden) und *kwengral-mengral* zusammengekommen) stimmen also nicht ganz mit der Information von Kaberry zusammen. Eine mögliche Erklärung für dieses Problem ist, dass sowohl *nangusik* wie auch *kwengral-mengral* mit «viele kleine Sterne» (*kungwarre*; auch auf alle unbenannten Sterne überhaupt bezogen) übersetzt wird, beides also ein möglicher Hinweis auf den Sternhaufen der Plejaden ist⁸.

ane sire kwengral-a mengral-a
kwengral-mengral
wo kwəi mbangwongo mai gwangwongo
kwengral-mengral,
 morgen werden sie auf *kwəi* und *mai* (Taro)
 hinunterstrahlen.

Zu Beginn, sozusagen als Einleitung der Zeit der neuen Nahrung (*katule*), wird dieser Gesang häufig gesungen. Nun sollte auch der Yams im Boden schon so weit gediehen sein, dass man ihn nicht mehr durch Tabubruch zerstören kann. Erst nachdem dieser Gesang gesungen worden ist, also die Pflanzzeit mit ihren Tabus offiziell als beendet angesehen wird, dürfen auch *wapi*-Pflanzter wieder Taro essen. Vorher fällt Taro unter eines ihrer vielen Esstabus.

kwengral, so differenzierte Winauru, der älteste Mann des Dorfes, gehöre in die Erntezeit; *mengral* in die Pflanzzeit. Mit *kwengral-mengral* am Himmel vergeht die Zeit der «sing-sing»-Feste für den langen Yams (*wapi*); in dieser Zeit wird alle Nahrung in den Gärten geerntet und neu angepflanzt in neuen Gärten, dann gehen *kwengral-mengral* unter. *nangusik* löst sie ab und bleibt am Himmel in der Zeit, wo die Tabus für den gepflanzten Yams und für sein Gedeihen eingehalten werden müssen.

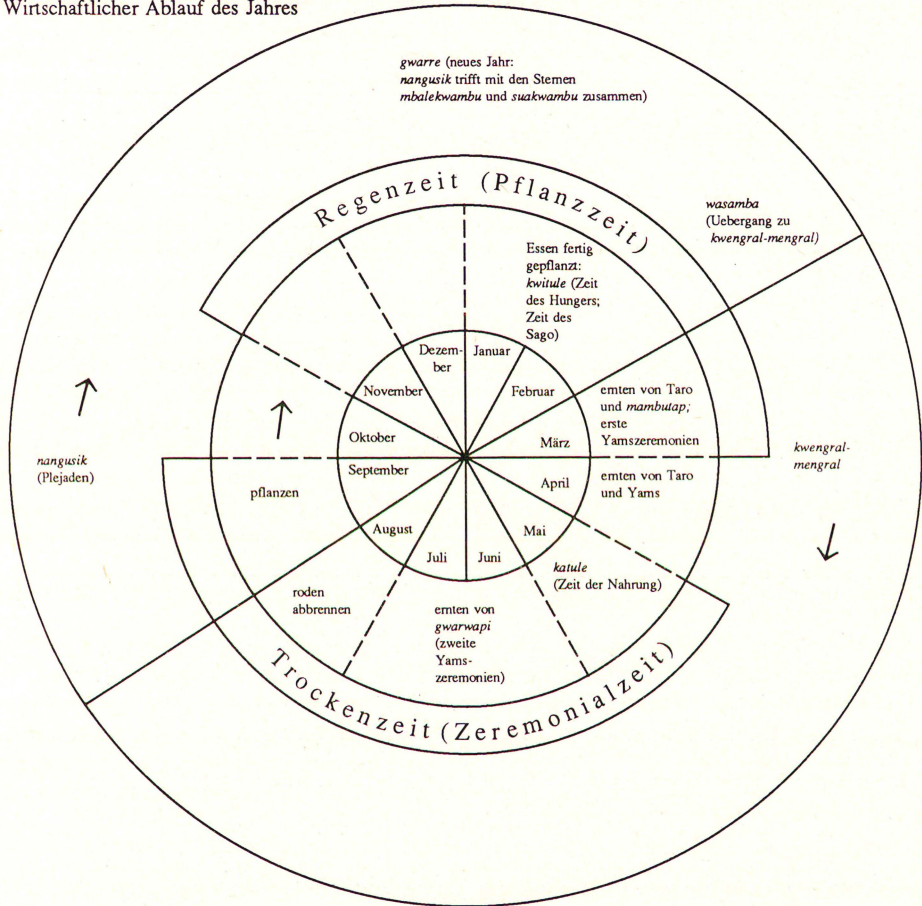
Abbildung 6 muss, darauf weisen schon die oben gegebenen Informationen hin, als idealtypisch angesehen werden. Die jährlich möglichen Pflanzverschiebungen wurden zum Beispiel schon erwähnt. Wenn nach Ansicht der Dorfbewohner bei Erscheinen von *kwengral-mengral* die neue Taroernte beginnt – die die Zeit des Hungers, des Sagoessens, ablöst und die Zeremonialzeit einleitet – so entspricht dies einer verallgemeinernden Beobachtung. Ebenso auf eine verallgemeinernde Beobachtung zurück geht auch die Aussage der Dorfbewohner, wonach in der Zeit, während der *nangusik* am besten sichtbar ist, die Nahrung im Boden eingepflanzt ist und dabei schon deshalb gut gedeihen muss, weil der Tau

⁷ Ein Informant, Winauru, meinte, diese Sterne würden zeitlich getrennt auftreten. Sonst wurden sie mir immer in einem Atemzug genannt.

⁸ Die Plejaden sind in der südlichen Hemisphäre von Oktober bis Dezember deutlich von 22.00–02.00 zu sehen. Von Januar bis März tauchen sie um etwa 03.00 auf. Die *nangusik* genannten Sterne könnten sehr gut die Plejaden sein.

(«pispis bilong star»; Urin der Sterne) der Plejaden gut ist. Als erstes gepflanzt wird generell der lange Yams (*wapi*), dann folgt der kurze Yams (*ka*) und schliesslich der Taro (*mai*, *waule*). *wapi* ist der generalisierende Name für langen Yams (*Dioscorea alata*; Lea 1964: 11), *ka* für allen kurzen Yams (*Dioscorea esculenta*; Lea 1964: 11). In Kimbangwa werden die *wapi*-Sorten zu langem Zeremonialyams herangezüchtet – primär *mambutap* («pes man»; der erste Mann), *kwandji*, *landji*, *wundjimbu*, *wundingil*, *katbi* und *yeimbu*. Es habe aber immer wieder Männer im Dorf gegeben, die wie Männer in östlichen und südlichen Abelanddörfern auch *ka* (*glame*, *yelimale* und *marka*) gezüchtet und im Wettstreit ausgetauscht hätten. In Kimbangwa wurden mir 16 *wapi*-Sorten genannt und 35 *ka*-Sorten⁹. (Lea nennt für Yenigo und Stapikum 42 bekannte *wapi*- und 59 *ka*-Sorten. Selber konnte er 23 *wapi*- und 33 *ka*-Arten sammeln (1964: 90)).

Abbildung 6
Wirtschaftlicher Ablauf des Jahres



⁹ In meinen Zahlen sind sowohl häufige wie seltene Namen mitgezählt.

Der lange *mambutap*-Yams, der zeremonielle Luxusyams der Männer, benötigt zur Reifung nur sechs Monate, alle andern Yamssorten sieben bis neun Monate. Wird er im September, Oktober gepflanzt, so kann er im März, April geerntet werden, und so können denn auch die ersten Yamsfeste (hauptsächlich *mambutap* wird dabei zur Schau gestellt und später getauscht) im März, April stattfinden. Der *mambutap* scheint denn auch im Dorf der Hauptindikator für die Unterteilung des Jahres in Pflanzzeit und Zeremonialzeit zu sein. Nach seinem Wachstum und seinen Erntezeiten variiert die Einschätzung der Jahresunterteilung, trotz der relativen Fixpunkte *nangusik* und *kwengral-mengral*. Sonst aber lässt sich das Jahr nicht mit gleicher Zielsicherheit in klar unterteilte Pflanz- und Ernte- (Zeremonial-)zeit unterteilen. Da das Pflanzen in einem Garten mindestens sechs Wochen dauern kann, nicht alle im Dorf gleichzeitig pflanzen, und zudem fast jeder Mann mit seiner Frau, teils auch getrennt von ihr, mehrere Gärten bepflanzt, erstreckt sich der Pflanzprozess und somit auch der Ernteprozess über eine lange Zeit. So wurden in Kimbangwa von Oktober bis Dezember 1978 *wapi*-Gärten von den Männern bepflanzt. Von Dezember bis Februar etwa wurde von Männern besonders intensiv *ka* gepflanzt, daneben von Männern und Frauen Taro. Im April wurde langer Yams geerntet und gleichzeitig wieder Taro und *ka* gepflanzt, was noch im Juni – zum Zeitpunkt meiner Abreise – andauerte¹⁰.

Man kann also in bezug auf Pflanzaktivität höchstens von einem relativen Höhepunkt (in der Zeit von *nangusik*, cf. Abbildung 6) reden und von einem Tiefpunkt im Juni bis August¹¹.

Der lange Zeremonialyams ist nicht nur für die Einteilung und Planung des Jahresablaufes zentral, sondern er ist auch zentral bedeutend für das gute Gedeihen aller andern Nahrung. Die ihn betreffenden Gesetze sind die Gesetze des Anbaus überhaupt. Alle Ermahnungen während der Pflanzzeit, sich richtig zu benehmen, nicht zu streiten, werden zwar immer im Zusammenhang mit Zeremonialyams genannt, gelten aber für alle Nahrung überhaupt. Die Zeremonie für den *wapi*, die am Anfang der Pflanzzeit stattfindet¹², und bei der man – nachdem man lange über zukünftige gute Ernte und gute Pflanzabsichten geredet hat – Wasser aus einem speziellen *wale* (Geistwesen)-Wasserloch und Wasser von einer Kokosnuss mit duftenden Blättern füllt und bebläst, ist ein wichtiger Moment und bedeutet Übertragung von Kraft (*ina*) und von guten Gedanken für den Anbau von jeder Nahrung überhaupt. Zwei bis drei Schweine werden bei dieser Gelegenheit im Erdofen gekocht und verteilt, die anwesenden Männer sitzen den ganzen Tag zusammen und singen *mindja*-Gesänge, indem sie dabei jeweils auf dem *ame* (Dorfplatz) hin- und hergehen und diskutieren. Abends nimmt jeder Mann vom angeblasenen Wasser mit sich nach Hause, es wird ihm als Bewahrer und Übermittler von *ina* (Stärke) für die nun bald zu pflanzende Nahrung dienen.

Würden sich nicht möglichst alle Männer aus dem Dorf und viele Gäste aus andern Döfern versammeln und miteinander in gutem Sinn reden, würden zum Beispiel nur etwa zwei Männer an das Pflanzen von langem Yams denken und die entsprechenden Tabus und Yamsgesetze einhalten, so wäre die ganze kommende Ernte im Dorf gefährdet.

Die Dorfbewohner kennen neben der genannten Bedeutung von *nangusik* und *kwengral-mengral* am Sternenhimmel noch weitere Hinweise auf einen Wechsel im Jahresablauf, weitere bedeutsame Zeichen. Wenn die Vögel *param* und *nangilak* wieder zu singen beginnen, weiss man, dass bald der erste lange Yams geerntet werden kann. Wenn der Boden für *mambutap*-Zeremonialgärten gerodet wird, verstecken sich diese beiden Vögel

¹⁰ Ich untersuchte nebeneinander die Arbeitstätigkeit von zwölf Haushalten (3 alleinstehende Frauen, ein Mann mit 2 Frauen, 8 Ehepaare) während je einer Woche im Dezember, Januar, Februar, April, Mai und Juni. Die angegebenen Informationen beziehen sich auf diese zwölf Haushalte (22 Erwachsene, Kinder nicht gezählt). Die daneben beobachtete Arbeitstätigkeit der andern Haushalte entsprach aber etwa derjenigen der untersuchten 12 Haushalte.

¹¹ cf. Lea 1964: 79.

¹² Für Neligum cf. Scaglione 1976: 125.

und werden für mindestens fünf Monate nicht mehr gehört. Sie warten darauf, so heisst es, dass die Frauen mit der Taroernte beginnen; dann wissen diese Vögel, dass die Zeit der Nahrung angebrochen ist, sie kommen wieder hervor und halten sich nun während der Ernte in den Gärten auf. Wenn wieder gerodet und gepflanzt wird, verstecken sie sich erneut.

Ein weiteres Zeichen für die nahe *mambutap*-Ernte hat damit zu tun, dass, je weiter westlich die Dörfer liegen, sie desto früher mit dem Yampflanzen beginnen, womit sich natürlich auch eine Vorverschiebung der Ernte ergibt. Im neuen Jahr finden denn entsprechend die ersten Yamsfeste mit den nächtlichen «singsing» auch in den westlich von Kimbangwa gelegenen Dörfern statt. Es heisst nun in Kimbangwa, der *wapi* in den eigenen Dorfgärten «höre den Feind» (Feind bezüglich Yamstausch) und bemühe sich seinerseits, selber so schnell wie möglich zu reifen.

Das Arbeits- und das gesellige Leben der Bewohner Kimbangwas spielt sich zwischen *yau*i (Pflanzgarten), *apate* (Sekundärwald, der wegen der selbstgepflanzten, Nahrung tragenden Bäume nicht zum Roden von Pflanzgärten benutzt wird), *nge* (Weiler, Dorf) und neuerdings auch ab und zu der nahen Stadt Maprik ab (wo Markt gehalten wird¹³, das Spital steht, einige Kinder zur Schule gehen, einige Katholiken den Sonntagsgottesdienst besuchen, Post und Einkaufsläden sich befinden, und einige der wenigen Männer des Dorfes einer Geldarbeit nachgehen).

Die Gärten und ihre Bewirtschaftung

Die *yau*i (Gärten) sind unterteilt in neue und alte Gärten. Der Ort der Rodung zur Anlage neuer Gärten wird gewählt nach Massgabe des vorhandenen Brachlandes (*apate* = Busch), dessen Nutzniessung man als «Vater des Bodens» oder als mit ihm direkt oder indirekt verbundener Dorfbewohner inne hat, nach Massgabe der Lage noch bepflanzter alter Gärten, der Lage von Gärten anderer Dorfbewohner und der möglichen Pflanzabsichten von Freunden und Verwandten, die Clanland bepflanzen wollen, das vielleicht an eigenes brachliegendes Clanland angrenzt. So wird häufig in Zusammenhang mit dem Bestimmen von brachliegendem Clanland zum Roden auch die Zusammenarbeit mit andern Dorfbewohnern geplant.

Solche neu angelegte Gärten sind im ersten Jahr «neue» Gärten, ab dem zweiten Jahr dann bereits «alte» Gärten. Im zweiten Jahr werden nur noch Bananen und *bome*-Taro und, wenn es der Boden zulässt, auch noch etwas Yams und Gemüse gepflanzt, im dritten Jahr dann nur noch Bananen. Ab dem vierten Jahr bringt der Boden keinen Ertrag mehr: er wird vorübergehend aufgegeben und wächst zu mit Sekundärwald. In den neuen, erstgerodeten Gärten werden primär Feldfrüchte gepflanzt: an ester Stelle Yams, daneben verschiedene Tarosorten. Hauptsorten von Taro (*Colocasia esculenta*) sind für die Abelam *mai* (mir wurden dafür 22 verschiedene Varietäten namentlich angegeben), *waule* (2 Varietäten) und *bome* («taro kongkong»). Weiter angepflanzt werden einheimische Batatensorten (*Ipomea*; *Dioscorea bulbifera*) und Süsskartoffeln, verschiedene Bananensorten (Süss- und Kochbananen heissen *laapu* (*Musa* spp.); im Dorf wurden mir 33 verschiedene Sorten angegeben), Zuckerrohr (*ngui*; *Saccharum officinarum*) und Gemüse. Die spinatartigen Gemüse heissen *mbare* (*Amaranthus tricolor*; «aupa») und *sakna* (*Abelmoschus manihot*; «apika»). Mir wurden 2 *mbare* und 3 *sakna* Sorten genannt. Daneben werden auch einheimische Bohnenarten angepflanzt. *kundia* (*Saccharum edule*; es wurden mir 7 Sorten *kundia* («pitpit») genannt) wird in den neuen Gärten dann gepflanzt, wenn in den alten Gärten *ka* geerntet

¹³ Die Frauen des Dorfes tragen ab und zu kleine Mengen von Kokosnüssen, Betelnüssen, Yams, Taro, Bananen, Bataten, Gemüse und Tabakblättern dorthin, um einige zehn-Toeastücke (1979; 1 Toea = 2,6 Rappen) zu verdienen; für Streichhölzer oder für etwas Petrol für die Lampen braucht jeder Haushalt zumindest dieses wenige Bargeld.

wird: gegessen werden die aus Stempelblüten gebildeten *kundia*-Kolben, wenn aller *ka* in den neuen Gärten eingepflanzt ist und Taro von alten in neue Gärten umgepflanzt wird. So sei vor allem die Zeit von Januar bis Februar die Zeit der *kundia*-Kolben, sagen die Abelam. Neuere, aus dem Ausland eingeführte Gemüse und Früchte, die in den Gärten angepflanzt werden, sind Tomaten, Zwiebeln, lange Bohnen, Mais, Kürbis, Gurken, Peperoni, Melonen, Erdnüsse, Papaya und Ananas. Diese neuere Nahrung spielt für die Küche der Abelam (vorderhand noch?) nur eine nebensächliche Rolle. Einzig Papaya wird in grösseren Mengen geerntet und hauptsächlich für die Fütterung der Hausschweine verwendet.

Schliesslich wird in den Gärten neben und zwischen der Nahrung auch Tabak gepflanzt; Tabak gab es schon, bevor die ersten Weissen ins Land kamen¹⁴.

Ablauf der Arbeitsgänge

Wie der Ablauf der Arbeitsgänge während der Pflanzzeit aussieht und vor allem, wie dieser Pflanzablauf, der lebenslänglich immer wiederkehrende, notwendig gleiche Ablauf, erzählend wiedergegeben wird, sollen die folgenden Aussagen von Dorfbewohnern zeigen:

«Wir schneiden Busch. Wenn der Busch geschnitten ist, fällen wir die Bäume. Dann pflanzen wir *wapi*. Wenn der *wapi* gepflanzt ist, pflanzen wir *ka*. Dies ist Männer-, nicht Frauenarbeit. Wir Männer beenden unsere Arbeit, am andern Tag geht die Frau. Sie nimmt Taro, sie pflanzt ihn – wir Männer sind nicht dabei, schauen nicht, wenn die Frauen Taro pflanzen. Es ist Frauenarbeit. Nun hat die Frau gepflanzt. Nun sind die *wapi*-Ranken hinaufgewachsen. Wir Männer schneiden Stecken und tragen sie in den Garten. Ich pflanze diese Stecken im Innern des Gartens und ziehe die Ranken daran hoch. Nun warten wir auf die Frauen. Die Frau geht in den Garten, nimmt Erde und verbröseln sie über dem Taro: so wird ihre Nahrung in grossen Mengen wachsen können. Das ist die Arbeit der Frau. Nach dem Pflanzen von *wapi* und *ka* warten wir auf die Frauen. Die Frauen gehen in die Gärten und jäten das Gras weg, dann ernten sie als erste Taro. Zuerst ernten sie den Taro, dann gehen wir Männer und ernten Yams. Kurzen und langen Yams. Wir graben den Yams aus der Erde aus und lassen ihn im Garten – unsere Frauen werden ihn (gemeint: kurzer und langer Essyams, nicht Zeremonialyams) in die Esshäuser tragen. Wir Männer legen den langen Yams in «pangal» (Behälter aus Sagopalmbllättern) und tragen ihn ins Dorf.» (Manari)

«Wir roden den Busch. Wenn alles geschnitten ist, lassen wir es trocknen. Wir beobachten, warten. Dann brennen wir den getrockneten Abfall im Garten ab. Wenn der Garten gebrannt hat, schneiden wir «pitpit». Es ist Schwerarbeit, das zu tun: den Zaun herzustellen. Wir beenden den Zaun um den Garten. Nun unterteilen wir den Garten in verschiedene Blöcke (für den Mann, für die Frau, für andere Verwandte). Nun entfernen wir den Abfall im Garten, wir graben Erdlöcher, pflanzen, pflanzen, pflanzen. Wir haben zu Ende gepflanzt. Warten. Nun wächst und spriessst das Essen. Wenn wir Taro, *ka* und *wapi* gepflanzt haben, spriessen sie, entstehen Ranken. Ich gehe Stecken schneiden, die Ranken wachsen. Wenn die Blätter der Ranken reif sind, ernten wir. Wenn wir geerntet haben, tragen wir das Essen in die Esshäuser. Und jetzt wieder dasselbe, immer dieselbe Arbeit.» (Bira)

Bira betonte bei seinem Bericht des Arbeitsablaufes, dass Gartenarbeit auch heute noch das wichtigste sei, so wichtig wie einst für die Vorfahren.

Frauen beschrieben die Gartenarbeit folgendermassen:

«Wir machen einen Zaun (sic!), schneiden den Busch, lassen das Geschnittene antrocknen. Dann werden Bäume gefällt: nur noch ihr Strunk bleibt. Wir tragen viel «pitpit» an den Rand des Gartens. Wir säubern den Garten von Blättern und Abfall. Wir schneiden «pitpit», machen einen Zaun. Wir gehen an einen andern Ort im Wald und holen Baumschnur. Wir tragen die Schnur in den Garten. Wir nehmen die Stöcke, graben Löcher rund um den Garten, stossen die «pitpit»-Stecken hinein. Dann binden wir die «pitpit»-Stecken mit Schnur zusammen. Wir brennen den Garten ab und teilen ihn in Blöcke auf. Ich verteile Yams in ein «pangal» und trage ihn in den

¹⁴ Die botanischen Namen eines grossen Teils der Pflanzen in den Gärten und im Wald (Feldfrüchte, Früchte, Gemüse, Palmen und Bäume) finden sich bei Lea 1964: 186–192.

Garten. Wir pflanzen. Die Männer pflanzen den Yams, ich bereite ihn nur vor und trage ihn in den Garten. Ich pflanze Taro. Wenn fertig gepflanzt ist, wächst das Laubwerk. Nun schneiden mein Mann und meine Söhne Stecken. Wenn die Stecken geschnitten sind, bindet mein Mann die Ranken hoch.» (Agre)

«Ich pflanze Taro, ich pflanze *ka*. Ich kann auch Stöcke schneiden für die Yamsranken. Ich baue den Zaun um den Garten, ich schneide die «pitpit»-Stecken. Ich reinige den Garten von Abfällen, ich brenne die Abfälle im Garten ab. Ich selber schneide den Busch für einen Garten. Kein Mann hilft mir. Dann arbeite ich im Garten, arbeite, arbeite. Dann ernte ich. Dann trage ich die Ernte ins Esshaus und übernachtete dort.» (Kutume)

Kutume wollte in ihrem Bericht vor allem betonen, dass sie als ledige Mutter mit zwei Söhnen alle Arbeit selber machen müsse, und dass sie das auch könne. Tatsächlich erhält sie aber von verwandten Männern Mithilfe beim Fällen der Bäume und beim Pflanzen von Yams. Meist kann sie mit Verwandten mitpflanzen, erhält von ihnen einen Block Gartenland.

Wenn das Leben in Kimbangwa dem fremden Beobachter zuerst den Eindruck von einem ruhigen, zufriedenen Zusammenleben der Menschen im Dorf macht, so entsteht dieser Eindruck nicht aufgrund einer (in unserem Sinn verstandenen) Reichheit des Lebens und der Lebensaktivitäten, sondern vielmehr aufgrund der für uns Westeuropäer oft bewundernswerten Einstellung der Abelam gegenüber dem immer wieder gleich verlaufenden Tages- und Jahresrhythmus. Tatsächlich klagte keiner im Dorf je laut über Monotonie in den Tages- oder Lebensabläufen. Unter den Jugendlichen, hauptsächlich männlichen Geschlechts, jedoch gab es viele, die häufig von einem Leben in der Stadt, von einem andern Leben als dem seit je vorgegebenen träumten, und die sich, wenn auch eher auf passive Weise, dagegen wehrten, schon voll in den wirtschaftlichen Jahresablauf – dessen Wiederholung sich notwendigerweise (ausser für eine verschwindend kleine Zahl) in die gesamte Lebensspanne hinein verlängert – und damit auch in die vorgegebenen, traditionellen Grenzen ihrer Lebensgemeinschaft integriert zu werden.

Wenn vor allem die Jugendlichen im Dorf heute eine solche Einstellung haben – wohl sicherlich mehr als ihre Väter in deren eigener Jugend – so deshalb, weil viele dieser Jungen die Schule besucht haben, weil ihr Erwartungshorizont erweitert worden ist, weil sie einiges vom Leben in Städten gehört haben und von Arbeit ausserhalb des Dorfbereiches wissen.

Arbeit der Frauen – Arbeit der Männer

Neben Essenkochen¹⁵, Netztaschenknüpfen, Wasser- und Feuerholzholen, Sammeln von Baumgemüse und Baumfrüchten, Waschen des Blechgeschirrs¹⁶ und der Kleidertücher¹⁷, Kleinkinderpflege und Aufzucht von Hausschweinen besteht eine Hauptarbeit der Frauen in festgelegten Arbeiten im Garten¹⁸. So hauen Frauen bei der Rodung eines Gartens das

¹⁵ Knollenfrüchte werden entweder im Feuer geröstet oder zu einer Suppe, unter Beigabe von Baum- und Gartengemüse und manchmal geraspelter Kokosnuss, verarbeitet. Sagomehl wird zu Suppe verarbeitet, unter Beigabe ebenfalls von Gemüse und Kokosnuss; daneben gibt es ein Sago-Bananengericht, das im Erdofen gekocht wird. Sago wird auch als eine Art Fladen geröstet. Manchmal wird er mit Gemüse oder Baumfrüchten vermischt in ein Bambusrohr gefüllt und so über dem Feuer geröstet.

Daneben werden frische Früchte gegessen. «kapiak» (Brotbaumfrucht) und *kundia* werden im Feuer geröstet.

Für spezielle Anlässe wird neben den Knollenfrüchten auch gekaufter Reis gekocht und dazu, selten, eine Büsche Thon oder Büchsenfleisch serviert. Bei grossen festlichen Anlässen – nicht sehr oft – erhalten vor allem Kinder etwas Schweinefleisch aus dem Erdofen.

¹⁶ Früher Tontöpfe.

¹⁷ «Weil die Frauen faul sind», tun dies Männer oft auch selbst.

¹⁸ Zur Arbeit von Mann und Frau und zur täglichen Routine cf. Kaberry 1940/41: 347/48; 1941/42: 82/83.

Unterholz mit der Machete ab, während die Männer die grossen Bäume fällen. Frauen und Männer arbeiten beim Abbrennen der gerodeten Gärten zusammen und teilen sich die Arbeit des Erstellens von Zäunen um die Gärten herum als Schutz vor Schweinen – eine mühsame, lange dauernde Arbeit. In den Gärten pflanzen Frauen, wie bereits erwähnt, Taro, Bananen und Gemüse an, Männer dagegen *ka* und *wapi*. Es gibt allerdings im Dorf einige Frauen, die ebenfalls *ka* anzupflanzen wissen und es auch tun. Die Sagopalmen werden von Männern gefällt, Frauen waschen den Sago aus, und sowohl von Männern wie von Frauen wird das Sagomehl zerkleinert. Diese Kooperation bei der Sagomehlherstellung ist nicht für alle Abelam selbstverständlich. Häufig gehen Frauen aus dem Dorf in westlich und nördlich gelegene *ba-kundi*-Dörfer, um dort ihnen verwandten Frauen beim Sagowaschen zu helfen. Die *ba-kundi* kennen ein Tabu, das Männern und Frauen verbietet, Sago zu zerkleinern und auszuwaschen. Das dürfen nur Knaben, Mädchen vor der Menstruation und Alte tun. Als Erklärung meinte zum Beispiel eine jüngere Frau aus Kimbangwa, bei den *ba-kundi* sei eben einst das Feuer erloschen, der Boden sei dort kalt. Das impliziert, dass auf dem «kalten Boden» strengere Tabus eingehalten werden müssen als auf dem «heissen Boden». Ein einziger Mann im Dorf bestätigte explizit, dass die *ba-kundi* mehr Tabus kennen, und vor allem ihre Heiratsabus bedeutend strenger seien. In andern Zusammenhängen wird aber der gleiche Sachverhalt meist als Hinweis auf das Gegenteil hingestellt: auf heissem Boden sei es schwieriger, müssten strengere Tabus eingehalten werden¹⁹.

Auch das wiederholte Jäten der Gärten ist Frauenarbeit. Weiter ernten Frauen den von ihnen gepflanzten Taro und tragen sowohl ihn wie häufig auch den vom Mann geernteten Yams in Netzsäcken zu den manchmal sehr weit entfernt liegenden Esshäusern.

Ein Teil des Essens (meist das in einem Block der Frau angepflanzte) gehört der Frau, ein Teil (im Block des Mannes angepflanzt) gehört dem Mann. Ein Mann und eine Frau dürfen nicht einfach ohne zu fragen Essen des Ehepartners aus dem Esshaus holen. Einmal klagte ein Mann:

«Ich habe keine Nahrung mehr. Das Essen oben im Esshaus gehört meiner Frau Tsitsuai. Ich kann nicht einfach davon nehmen, sonst wird sie böse auf mich.» (Kitikoli)

Es war auffallend für mich, wie häufig die Männer betonten, die Nahrung (nicht nur das Kochen!) sei die Hauptdomäne der Frau. Als ihre eigene Domäne betrachteten sie dagegen den langen Zeremonialyams, der für den Tausch, nicht als Nahrung bestimmt ist. Diese Auffassung von der realen Bedeutung der Frau beim Nahrungserwerb, ja von der Bedeutung der Frau überhaupt, ist deshalb wichtig, weil die «politisch» relevanter erscheinenden Aspekte rund um den Zeremonialyamskomplex den primären Eindruck erwecken könnten, der Mann stehe und fühle sich weit über der Frau und sei einzig zentral. Natürlich hörte ich auch immer wieder abschätzige Aussagen über die Wichtigkeit der Frauen (und umgekehrt auch!). Doch eine oft stillschweigende Bewunderung für die weniger eklatant sichtbar werdende Arbeit der Frauen war beim Zusammensein und Reden mit Männern immer spürbar.

Gorlin, der in Nungwaigo (Wosera-Abelam) den Beginn einer sozialen Stratifikation untersucht hat, hat dabei, auch anhand statistischer Erhebungen, u.a. festgestellt, dass in von Männern geführten Haushalten eine intensivere ökonomische Aktivität entfaltet wird (1973: 60). Auch in Kimbangwa erscheinen meist die Männer als die letztlich antreibenden Kräfte für den wirtschaftlichen Prozess. Doch die Männer geben sich nie wirklich der Illusion hin, dabei einzig wichtig zu sein²⁰.

Neben Jagd, Hausbau, Roden, Herstellen von Zäunen um Gärten, Pflanzen von Nahrungstragenden-Bäumen, von Tabak und Zuckerrohr ist das Pflanzen von *ka* und *wapi* die

¹⁹ cf. 3.2 S. 27/28 (Mythe von der kalten und warmen Erde).

²⁰ Von 72 Haushalten (kleinste zusammengehörende wirtschaftende Einheit) werden 62 von Männern und 10 von Frauen geführt. Die Frauen bepflanzen dabei Boden ihrer Väter, Brüder oder verstorbenen Ehemänner.

Hauptarbeit der Männer überhaupt. Es kommt auch manchmal vor, dass Männer zwischendurch Arbeiten von Frauen übernehmen: Wasserholen, Sammeln von Baumgemüse und -früchten, Waschen von Kleinkindern, Waschen von Kleidertüchern und Pflanzen von Taro, Bananen und Gemüse. Männer holen manchmal auch selber Feuerholz, meist für ihre eigenen Feuer auf dem Dorfplatz. An diesen Feuern zünden sie sich ihre Zigaretten an, und sie wärmen sich daran, wenn sie plaudernd die Zeit vor dem Schlafengehen verbringen. Die Frauen sitzen zur gleichen Zeit mit den kleineren Kindern meist an ihren eigenen Feuerstellen, häufig der Kochstelle im Hausinnern.

Die Hauptgartenarbeit der Männer ist das Pflanzen von Yams. Für *ka* müssen sie dabei kleine Erdstellen auflockern, den Yams darauf legen und darüber kleine Erdaufhäufungen bröserln. Für *wapi* dagegen müssen sie mit dem Grabstock (*gisa*) tiefe Löcher ausgraben, die wieder locker aufgefüllt werden. Obendrauf wird der *wapi* gelegt, und darüber wird Erde zu einem grossen Erdhügel aufgebaut. Da *wapi*-Yams aus pflanztechnischen Gründen (wegen seiner Grösse und Länge) an Steilhängen gepflanzt wird, (*ka* wird an Steilhängen und in flachliegendem Gebiet gepflanzt), müssen diese Erdhügel hangabwärts durch eine kleine Zaunbarrikade abgestützt werden, auch um das Fortschwemmen durch Regen zu verhindern.

Eine weitere wichtige und aufwendige Gartenarbeit der Männer ist das Hochziehen der Yamsranken. *ka*-Yamsranken werden an Bambus- oder Holzstecken, manchmal an den Baumstrünken der vorher gefälltten und angesengten Bäume, hochgezogen. Manchmal werden sie auch einfach am Boden entlanggezogen. *wapi*-Yamsranken dagegen werden an kunstvoll aufgebauten Gestellen aus Bambus, «pitpit» und Holz zuerst parallel dem Boden entlang hügelaufwärts gezogen, dann an hohen Stecken- oder Bambuserüsten hinaufgebunden. Diese hochgezogenen Yamsranken sind das einzige, was Unbefugte von aussenhalb des Zeremonialyamsgartens zu sehen bekommen. An der Farbe, Form und Üppigkeit der Blätter können Eingeweihte von aussen erkennen, um was für Yams es sich handelt, und ob er gut oder schlecht gedeiht.

Kinder gehen mit dem Vater oder der Mutter zwar in den Garten. Sie müssen aber bei der Arbeit nicht mithelfen und spielen und vergnügen sich meist im oder um den Garten.

Über ihre eigene Arbeit und eine mögliche Mithilfe der unter 10jährigen Knaben und Mädchen meinte eine Frau:

«Wir arbeiten. Die Kleinen müssen noch nicht arbeiten. Sie können spielen. Es ist gut, viele Kinder zu haben, viele Enkel zu haben. So wird man später nicht allein sein. Wir lieben diese Kinder. Sie werden im Clan bleiben und auf den Feldern der Familie arbeiten und uns unser Essen bringen. Wir wissen nichts von denen, die jetzt noch nicht leben. Wir wissen nur, dass es Kinder gibt, wenn das Blut des Mannes in den Bauch der Frau kommt. Ob die Kinder später wie wir jetzt arbeiten werden, wissen wir nicht. Sie werden tun, was sie gern haben, und tun wollen.» (Agre)

Diese gelassene Haltung gegenüber der Zukunft und gegenüber den Kindern, die tun werden, was sie für gut halten werden, ist typisch für die Abelam und gleichzeitig irgendwie entgegengesetzt der Haltung gegenüber der Vergangenheit und den Ahnen, denen sie nachzuleben bestrebt sind. Den Kindern wird kaum je gesagt: arbeite gut, sonst sind die Ahnen gegen dich, sonst wirst du hungern. Die Kinder dürfen eine gewisse Freiheit spüren. Allerdings bekommen sie in den Dorfdiskussionen, bei sonstigen Gesprächen oder Streitereien und bei Gesprächen ihrer Eltern oder erwachsener Verwandter ständig den Zusammenhang zwischen Einhalten vorgegebener Pflanztabus und guten Verhaltens einerseits und Mithilfe der Ahnen und Prosperität andererseits mit. Jedoch auch Unter-10jährige helfen – auf eher spielerische Art – dem Vater oder der Mutter, wenn sie Lust dazu haben. Mädchen holen Wasser und Feuerholz, gehen der Mutter beim Pflanzen und Gartenjäten zur Hand oder kratzen einmal für kurze Zeit etwas Sagomehl aus. Knaben helfen den Vätern beim Hausbau, beim Freischneiden der Wege von Weiler zu Weiler, und sie sind beim Fällen der

Bäume zur Anlage neuer Gärten dabei. Die häufigste an Kinder delegierte Arbeit ist das Hüten ihrer kleineren Geschwister.

Ältere Kinder sind oft halbe bis ganze Tage lang unterwegs, spielen, baden im Fluss, besuchen Erwachsene in den Gärten oder fangen Fische oder Vögel oder sammeln Gemüse und Früchte im Busch, die sie sich an einem Feuer zubereiten. Die Kinder lernen früh, die Pflanzen und Nahrungsmittel im Wald zu erkennen und Spass am selbständigen Umgang damit zu haben.

Jugendliche sollten durch Anschauung und tätige Mithilfe bis zur Heirat schon gelernt haben, was sie dann spätestens nach diesem Moment täglich und jährlich zu tun haben. Doch haben heute – anders als es früher gewesen sein soll – die meisten 18- bis 20jährigen Jungen noch kein eigenes Esshaus mit wirklich selbst gepflanztem und geerntetem Yams. Es gab zwar 1978/79 im Dorf mehrere etwa 20jährige, heiratsfähige junge Männer, die ein Esshaus und Gärten auf ihren Namen besaßen. Doch die Gärten wurden primär von ihren Eltern für sie bepflanzt. Diese Tatsache gab häufig zu resignierten Klagen von Seiten der Eltern Anlass.

Nahrung aus dem Busch, Fleisch

Neben der Nahrung aus den Gärten spielt auch die Nahrung aus dem Busch (*apate*) eine grosse Rolle: Früchte, Gemüse, Pilze, Käfer, Sagokäferlarven und Tiere. Es wird unterschieden zwischen Nahrung im Busch, die angepflanzt werden muss und solcher, die einfach so wächst, die keine Geschichte hat.

«Fast alles, was wir essen, müssen wir auch anpflanzen, sonst gibt es dieses Essen plötzlich nicht mehr. Immer muss alles erneuert werden, die Nahrung tragenden Bäume im Busch müssen ersetzt werden; wenn die alten Bäume eines Tages nicht mehr tragen, haben wir sonst keinen Ersatz mehr. Wir können nicht einfach Kokosnüsse, Betel, Betelpfeffer, *yəwit*-Gemüse und Sago von andern nehmen.» (Bira)

Sago (*nang*; sechs genannte Sorten), Kokosnuss (*tapma*: vier genannte Sorten), *yəwit* («tulip»; *Gnetum gnemon*: drei genannte Sorten), *waa*-Früchte («ton»; *Pometia pinnata*: drei genannte Sorten) und Brotfrucht (*kam* und *waal*; *Artocarpus atilis* Fosberg: drei genannte Sorten) sind die wichtigsten gepflanzten Palmen und Bäume.

«Die guten Bäume, von denen wir essen, pflanzen wir selber. Die andern Bäume entstehen von selbst. Die guten Bäume geben uns unsere Väter. Da mein Vater starb, als ich noch klein war, pflanzte ich selber alle meine Essbäume.» (Manigut)

Es sind vorweg die Väter oder Grossväter, aber auch die *wau*, die Bäume für ihre Kinder und Enkel, Mädchen und Knaben, pflanzen. Es werden schon für sehr kleine Kinder zukünftige Essbäume gepflanzt und ihnen zugesprochen. Den Kindern sagt man auf Spaziergängen («limlimbur») durch den Wald, welches ihre Kokospalmen, *waa*-Bäume, Betelpalmen²¹ und *yəwit*-Bäume sind. Sammeln der Nahrung im Wald ist zwar eigentlich Frauenarbeit. Doch wenn die Frau kein Gemüse sammeln mag, wird eben auch einmal ihr Mann ihr von seinen Gemüsebäumen Blätter mitbringen. Das lernen schon die kleinen Kinder.

²¹ Betel (*madja*; *Areca catechu* L.) ist nicht primär ein Aufpeitschungsmittel, meinen die Dorfbewohner. Wenn sie einen fahlen Geschmack im Mund verspüren, nehmen sie «zur Reinigung» Betel. Allerdings gäbe es eine Betelsorte, die stark mache, den Schlaf verscheuche und ein bisschen betrunken mache; dies sei der wirklich gute Betel. Hat es keinen Betel, so empfinden das die Bewohner des Dorfes beinahe wie einen Entzug («mipela kisim bagarap»; wir gehen kaputt).

Es gibt verschiedenartigen Betelersatz in solchen Extremfällen, etwa die innere abgekratzte Schicht der Kokosnussschale, die mit Betelkalk zusammen gegessen wird, oder abgeschabte Rinde des *kwimi*-Baumes, eines dem Betelpfeffer ähnlichen Baumes. Die Rinde des *kwimi*-Baumes wird ohne Betelkalk gegessen.

Neben den gepflanzten Bäumen gibt es im Wald Nahrung-tragende-Bäume die nicht von Menschenhand gepflanzt werden müssen. Es sind dies die Gemüse tragenden Bäume *wangə*, *mbandjip*, *sargek*, die Baumfrucht *kwambasik*, die vor allem in Sagosuppen mitgekocht wird, und das Baumgemüse *niamin*, das man den Schweinen, nicht den Menschen, in ihrer Suppe mitkocht. Im Busch geholt und roh gegessen werden zudem junge Bambusschösslinge (*dangu*)²².

Sago steht in der Vorstellung der Feldfruchtpflanzer von Kimbangwa in der Bedeutung nicht an erster Stelle, er ist aber doch wichtig für die Ernährung. Die Geschichte vom Sago ist die Geschichte der beiden Vögel *kapule* und *ngwau*. Ngələpal (Clan Sarekum/Wora) und Kitikoli (Clan Kwangrukum/Kwandji) erzählten, dass früher die Menschen einfach nur eine Sagopalme fällen mussten, dann einen «limbum»-Behälter unterlegen und warten mussten. Das Wasser lag unten, das Sagomehl oben. So kam das fertig verarbeitete Sagomark heraus. Das war der leichte Weg. Dann aber stahlen viele Männer und Frauen immer wieder Sago. Das gab böses Blut. Die Vögel *kapule* und *ngwau* begannen zu streiten. *ngwau* wollte, dass der gute Sago unten sei, das Wasser aber oben im gefällten Stamm. *kapule* wollte, dass alles bleibe wie immer (einfacher Weg!): Sago oben, Wasser und Abfall unten. Voll Wut schüttete *ngwau* alles über *kapule*. Von da an war die Sagogewinnung harte Arbeit.

In der sogenannten Hungerzeit (*kwitule*) wird am häufigsten Sago gegessen. Wenn die Männer sich daran machen, ihren frisch geernteten *wapi* für die ersten Yamsfeste zu schmücken, so entsteht parallel dazu bei den Frauen eine intensive Aktivität des Sagowachsens. Sago ist zentrale Nahrung in dieser Zeit, wo einerseits noch wenig neue Feldfrüchte geerntet worden sind, und wo andererseits die Zeremonialyampflanzer noch keinen Taro und auch noch keinen neugeernteten frischen Yams essen dürfen, damit sie den Zeremonialyams, der noch im Boden ausreift, nicht gefährden. Es heisst denn auch immer wieder vor der ersten Yamszeremonie:

«Nun waschen unsere Frauen Sago, bald werden wir die Yamszeremonie durchführen.»

Fleisch (*kwami*) bildet einen geringen Bestandteil der Nahrung. Am wichtigsten ist Fleisch von gezüchteten und wild lebenden Schweinen, das bei Initiationen, Yamstausch, Heirat, Tod und Männerhausbau – zusammen mit langem Yams – als Tauschgabe und Herausforderung an den Partner verteilt wird, das aber als Nahrung für erwachsene Männer und Frauen stark tabuisiert ist, also primär Kindern und Alten zugute kommt. An zweiter Stelle nach Schweinefleisch kommt heute Büchsenthon.

Dagegen sind Fische und Vögel heute als Nahrung kaum erwähnenswert, ebensowenig wie «mumut» (Buschratte), *sayke* (Kasuar), *yeimbu* (Baumkänguruh) und die Echsenarten *warau* und *wiku*. Es sind vor allem Knaben, die mit viel Geduld sich auf Kleintierjagd begeben, fischen, Vögel mit der Schleuder schießen und nach dem Abbrennen von Gärten nach mitverbrannten Echsen suchen.

4.1.1 Yams und Taro

Kimbangwa versteht sich als Yampflanzer-Dorf, das spezielles Wissen und spezielle Mythen betreffend des *mambutap* (langer Yams) kennt und auch für das Gedeihen dieser langen Yamssorte in andern Dörfern eine wichtige Funktion innehat (cf. 4.3). Wir haben gesehen, dass die Abelam viele Nahrungspflanzen kennen. Dennoch sind in ihren Vorstellungen und auf ihrem Speisezettel vor allem Yams, Taro, Bananen und Sago wichtig. An erster Stelle aber stehen *ka*- und *wapi*-Yams.

Für das Gedeihen der wichtigsten Knollenfrüchte *ka*, *wapi* und Taro (*mai* und *waule*) sind nicht nur die wesentlichsten pflanzentechnischen Kenntnisse erforderlich, sondern auch

²² Zur Vielfalt weiterer Nahrung cf. Lea 1964: 188–192.

Kenntnisse von Gesängen, von Pflanzriten, von besonderen Fähigkeiten verstorbener Ahnen, von besonderen Pflanzen und von wichtigen Ess- und Verhaltenstabus – generell also Kenntnisse vom Wirken besonderer Kräfte und der Einwirkung auf besondere Kräfte (*wutina* = Kraft und in *andjekundi* Yams und Mensch; *wuti* = Kraft; *ina* = Kraft, aber auch bestimmter Menschen- oder Kasuarknochen, mit dem heute vor dem Einpflanzen von Zeremonialyams ein Teil des Fruchtfleisches des Knollens herausgeschabt wird)²³.

Schon in diesem Einbezug magischer Handlungen zeigt sich die Wichtigkeit der Knollenfrucht Yams, aber auch des Taro, für die Abelam.

Nicht nur für das Gedeihen von Zeremonialyams wird viel unternommen, an zweiter Stelle (aber meist überlagert vom Hauptinteresse für den *wapi*) wird auch für das Gedeihen von *ka*, an dritter Stelle auch für das Gedeihen von Taro – neben dem rein technischen Pflanzen und Hegen – etwas Besonderes unternommen. Wenn man guten *wapi*, *ka* oder *mai* will, muss man Wasser, eine spriessende Kokosnuss und wohlriechende Blätter anblasen. Die *wapi*-Pflanzzeremonie zum wirtschaftlich gesehenen Beginn des Jahres wurde schon erwähnt. Aber auch für *ka* und *mai* finden ähnliche Zeremonien statt, wenn auch Kimbangwa selber keinen *ame* (Weilerplatz) für *ka*-Yams hat. Früher musste man für die *ka*-Zeremonie vor dem Pflanzen ins Dorf Kwarngu²⁴ gehen. Heute wolle niemand mehr für den *ka* nach Kwarngu – es habe dort einmal grossen Streit gegeben, erklären die Dorfbewohner.

Eine Tarozeremonie kann in Kimbangwa, im Weiler Mbutpun, durchgeführt werden. Im Weiler Mrtkwande, wo der besondere Yamsstein für *wapi* aufbewahrt wird, ist es verboten, für den Taro zu blasen. Dort werden nur *wapi*-Pflanzbeginnzeremonien durchgeführt. Es wäre für das Gedeihen des *mambutap* schädlich, wenn auf dem gleichen *ame* auch noch für den Taro Zeremonien durchgeführt würden.

Man kann sagen, dass die Bewohner Kimbangwas in bezug auf erfolgreiches Gedeihen der Nahrung primär vom *wapi* reden, *wapi*-Zeremonien und *wapi manamgup* (magische Gesänge) durchführen und kennen. Schliesslich versteht sich Kimbangwa ja als der Ursprungsort des *mambutap* (der wichtigsten *wapi*-Sorte für Kimbangwa), der in den ersten Yamszeremonien in der neuen Erntezeit zur Schau gestellt wird. Mit der guten Sorge und Pflege für den *wapi* – dem Einhalten aller Tabus, dem Achten auf möglichst friedliches Zusammenleben – ist aber gleichzeitig auch für das gute Gedeihen von *ka* und Taro gesorgt. Die wahren *tapmandu* im Dorf befassen sich hauptsächlich mit dem *wapi*. Gedeiht er nicht gut, so sind auch der *ka* und der Taro gefährdet. Doch kann ebenso gut umgekehrt schlechtes Gedeihen des Taro schlechtes Gedeihen von *wapi* und *ka* nach sich ziehen. War in früheren Zeiten die gute Aussicht auf eine neue *ka*-Ernte in Frage gestellt, ging man, wie gesagt, nach Kwarngu oder Waignakum zum Reden und zum Anblasen von Kokosnüssen und Wasser. Heute erhofft man sich gute *ka*-Ernte als notwendige Folge von guter *wapi*-Ernte. Trotzdem kennen einzelne Dorfbewohner, deren einer Eltern- oder Grosselternteil meist aus einem andern Dorf stammte, individuelle Zaubersprüche (*manamgup*) und magische Mixturen für das gute Gedeihen von *ka*. So singt zum Beispiel ein Mann, dessen einer Grosselternteil aus dem Clan Kwambelkum in Bainyik stammte, einen *manamgup* dieses Clanes für das Gedeihen seines *ka*. Mit diesem *manamgup* soll möglichst viel *ka* dem Boden entlockt werden:

*Ulpal gwiengwie Ngolapal gwiengwie
rindsik gwiengwie bausik gwiengwie*

²³ *wutina* hat auch eine Wortbedeutung im Zusammenhang mit dem einstigen Töten von Feinden, und zwar bezeichnete es in diesem Zusammenhang bestimmte Knochen von getöteten Feinden, die aufbewahrt wurden. *wutina* ist auch Wissen der Männer und bezieht sich auf alles, was mit *maira*-Geheimwissen und *ngwalndu*-Geistwesen in Zusammenhang steht.

²⁴ Es heisst, Kimbangwa habe bei der Wanderung oder Flucht von Süden nach Norden die Magie für den *ka* zurückgelassen, und Kwarngu habe sie übernommen.

kadsik gwiengwie mangesik gwiengwie
kəpəsik gwiengwie bəlsik gwiengwie
kwatmusik gwiengwie gwausik gwiengwie
nəgətsik gwiengwie ganduesik gwiengwie
wanisik gwiengwie gwisik gwiengwie
təpmasik gwiengwie madjasik gwiengwie
manimbosik gwiengwie yelendsik gwiengwie
napatsik gwiengwie wiagusik gwiengwie
gwalmbosik gwiengwie nyngərəsik gwiengwie

Ulpal (Mann) erbricht sich, Ngələpal (Totem) erbricht sich,
 erbricht Samen des *rin*-Baumes, Samen des *bau*-Baumes,
 erbricht Samen des *ka*, Samen des *mange*-Baumes,
 erbricht Bambussamen (*kəpə*), Samen des Bambus (*bel*),
 erbricht Samen des *kwatmu*-, Samen des *gwau*-Baumes,
 erbricht Samen der Wildananas, Samen des *gandue*-Baumes,
 erbricht Samen des *wani*-, Samen des *gwi*-Baumes,
 erbricht Samen der Kokospalme, Samen der Betelpalme,
 erbricht Samen des *manimbo*-, Samen des *yelen*-Baumes,
 erbricht Samen des *napa*-, Samen des *wiagu*-Baumes,
 erbricht Samen des *gwalmbo*-, Samen des *nyngərə*-Baumes.

Dieser Zauberspruch bezieht sich auf einen erfolgreichen *ka*-Pflanze in mythischer Zeit. Wenn – nachdem dieser Mann, Balngwi-Ulpal, *ka* geerntet hatte –, seine Frauen und Kinder die Nahrung ins Dorf getragen hatten und wieder in den Garten zurückgekehrt waren, hatte er schon wieder neuen *ka* erbrochen. Auf diese Art wurden die Frauen es bald leid, immer so viel Yams schleppen zu müssen. Sie beobachteten nun, was der Mann tat, und beklagten sich, dass sie viel zu schwere Arbeit hätten wegen dieses *ka*-Überflusses, den er beschere. Die Klage der Frauen über das Schleppen ist nebensächlich, zentral ist der Anlass zur Klage, der unglaubliche Überfluss; wohl jedermann erträumt sich heute solch mythischen Überfluss an *ka* und strebt auf viele Arten danach, ihn annähernd auch zu erreichen.

War früher die Taroernte sehr schlecht, so konnten die Bewohner des Dorfes zum Anblasen von Kokosnüssen für erfolgreiche Taroernte nach Tiendekum und Djiginambu gehen, zwei mit Kimbangwa historisch verbundenen Dörfern (Karte III). Dort war der ursprüngliche magische Tarostein für Kimbangwa aufbewahrt. Heute geht man nicht mehr dorthin.

Heute gehen dafür einige Bewohner des Dorfes, die Vorfahren oder Verwandte in Djame, Kalabu, Mambleip, Nelikum und Waignakum (*naiketagwa*-Stein) haben, zu den dortigen Familien, die über einen bedeutenden magischen Tarostein wachen.

Es ist generell gesehen so, dass jeder entsprechend seines Clans oder seiner Linie bestimmte magische Praktiken und Gesänge für das Gedeihen von *ka*, *wapi* und Taro kennt. Dazu kommt als weiteres Mittel, um die Fähigkeiten eines erfolgreichen Pflanzers oder einer erfolgreichen Pflanze zu erlangen, dass man den Namen eines als Pflanze erfolgreichen Vorfahren übernimmt. So geben sich (oder erhalten) manchmal Männer den Namen eines erfolgreichen *wapi*- oder *ka*-Pflanzers; Yams ist ja nach den Abelam die Domäne von Männern und somit auch von männlichen (einst im Pflanzen besonders hervorragenden) Ahnen, die ihren Nachfahren helfen. Frauen können den Namen einer erfolgreichen Taro- und Batatepflanze übernehmen – Taro (*mai*) und einheimische Batate (*lapma*) sind die Domäne der Frauen²⁵ – oder können Ahninnen, die einst erfolg-

²⁵ Auch bezüglich Sago meinten einige Männer, das sei Sache der Frauen, nur die Frauen würden Geschichten vom Sago kennen, die Männer dafür Geschichten vom Yams. Tatsächlich haben mir vor allem Männer die oben erwähnte Mythe vom Sago erzählt. Dafür wussten auch einige Frauen einzelne Geschichten (Mythen) vom Yams, nicht aber natürlich von *wapi*-Magie und von Praktiken, die den Zeremonialyams betreffen.

reiche Pflanznerinnen waren, zur Mithilfe anrufen. Dass Taro als Domäne der Frau verstanden wird, schliesst allerdings nicht aus, das auch Männer Wissen über Taro besitzen (und auch selber Taro anpflanzen). Einem Mann, Peni, dessen Familie früher in Waig-nakum angesiedelt war, hat seine Mutter folgenden Taro-Zauberspruch, den er immer für seinen Taro anwendet, gelernt:

*kwandji, wulkwandji nyignyig
ngələkwandji nyignyig
bəngəkwandji nyignyig
waagate nyignyig
pepe nyignyig agwekwandji nyignyig
agwekwandji nde yao
yagre ndei mimba tu
mianguna əno kwandjep nawetəntagwa
yangune apwi wəno kwandji wəno
ngəngəgaina kwandji ndei yao yeimbe wani mimba
nde tu tindeka nane wu
nane mu kaurekən nde yao
waal kagndei yao kam kagndei yao
agwi mu jagre kagndei yao*

Flughund, *wulkwandji*-Flughund zuckt mit den Augenlidern,
schwarzer Flughund zuckt mit den Augenlidern,
der grosse Flughundmann *bəngəkwandji* zuckt mit den Lidern,
der kleine Flughund *waagate* zuckt mit den Augenlidern,
der *pepe*-Flughund, der *agwekwandji*-Flughund zuckt mit den Augenlidern.
Alle Flughunde kommen,
sie halten sich in den Bäumen auf,
kommt alle, lasst uns schauen gehen,
alle Flughunde sind gekommen, sind dort,
kommt, lasst uns nachschauen,
alle Flughunde von überall her sind gekommen,
sind gekommen, sind da,
auf den *waal*- und *kam*-Brotfruchtbaum sind sie gekommen zum Fressen,
sie sind gekommen, um alles Mögliche zu fressen.

Die bei den Abelam hauptsächlich als weiblich gedachten und mit Frauen assoziierten Flughunde (*kwandjitagwa*) pflegen mit ihren Augenlidern zu zucken, wenn sie sich an Bäumen aufhängen. Sie pflegen sich in Scharen auf Bäumen zu versammeln und Früchte zu fressen; sie lassen dann die Abfälle fallen, worauf später im betreffenden Busch neue Bäumchen der entsprechenden Sorte in Fülle wachsen. Daher werden im *manamgup* alle möglichen Arten von Flughunden, die sich versammeln und darauf am entsprechenden Ort Nahrung in Fülle nach sich ziehen sollen, aufgezählt.

Dass es in Kimbangwa einen wichtigen *wapi*-Stein gibt, wurde mir schon bald nach meiner Ankunft immer wieder stolz und geheimnisvoll erwähnt, und zwar in einem Atemzug mit der Erwähnung der notwendigen Abstinenz der Yamspflanzer während der *wapi*-Pflanz- und Wachstumszeit. Im gleichen Zusammenhang wurde mir erzählt, dass Yams eher als männlich, *mai*-Taro als weiblich betrachtet werde. In diesem Zusammenhang ist das Tabu für Zeremonialyamspflanzer zu sehen, das verbietet, *mai*-Taro zu essen, bevor der gesamte Zeremonialyams geerntet ist. Ein Mann meinte:

«*mai* essen ist das gleiche wie Liebe mit einer Frau machen.» (Peni)

Vor diesem Hintergrund gesehen war es für mich deshalb erstaunlich, als ich feststellte, dass in reinen Zeremonialyamsgärten zwischen den Yamshügeln neben dem vor allem männlich gedachten²⁶ *mambutap*-Yams ausschliesslich weiblich gedachter *mai*-Taro gepflanzt wurde.

²⁶ Es gibt auch als weiblich betrachteten langen Zeremonialyams.

Der Vater eines Yamsgartens, Wulnømbia, antwortete mir auf mein Erstaunen hin lachend:

«Das kann doch nichts machen! Die beiden sind Mann und Frau. *mai* ist die Frau von *mambutap*.»

Daraus wurde verständlich, warum es heisst, der *mambutap* könne nur gedeihen, wenn auch der *mai* gedeihe. Es stellte sich kurz darauf heraus, – ich war neugierig geworden und fragte immer wieder –, dass der *wapiwe* (*we* = reiben, berühren)-Yamsstein, der in einem niemandem, ausser dem das Amt des Yamssteinbewachers ausübenden Mann zugänglichen Haus aufbewahrt wird, und von dem es immer geheissen hatte, er allein befinde sich neben vielen Muschelringen dort drin, doch nicht allein in diesem Haus aufbewahrt wird. Neben ihm, dem männlich gesehenen Yamsstein, wird im selben Haus der *maiwe*, der als weiblich betrachtete, kraftübertragende Tarostein aufbewahrt. Immer, wenn zu Beginn der Pflanzzeit Wasser, Blätter und eine Kokosnuss angeblasen werden, und dazu ein Schwein gebunden und verteilt wird, um u.a. den Yamsstein *wapiwe* anzuziehen und in die Yamsgärten zu locken, wird gleichzeitig auch der Tarostein *maiwe* mitbedacht:

«Der *mai* hilft dem *mambutap*, der *mambutap* hilft dem *mai*. Genau wie bei den Menschen; sie helfen einander auch.» (Wamalapu)

Für den *wapi* wird jedes Jahr eine einleitende Pflanzzeremonie durchgeführt, für den Taro nicht. Wenn nun die Frauen in einer Art Pflanzwettbewerb (Taro- gegen Yamswachstum) die Männer herausfordern und mit Reden angreifen, indem sie ihnen etwa sagen: «Wir dachten, ihr werdet gewinnen? Und jetzt? Wozu haben wir eigentlich für euch Essen gekocht», dann wissen die Männer, dass der Taro nicht gut gedeiht, und dass die Frauen von Seiten der Männer die Durchführung einer besonderen Taropflanzzeremonie erwarten. Gedeiht der Taro nicht gut, so werden die Frauen auf die Männer wütend und geben ihnen die Schuld daran.

4.1.2 Kaffee und «mani» (Geld)

Geschichte des Kaffeeanbaus

Eine wichtige Rolle in den wirtschaftlichen Aktivitäten der Dorfbewohner spielt heute auch der Anbau von Kaffee, der verkauft werden kann, und der von allen mit Geld («mani») in Zusammenhang gebracht wird, im Gegensatz zur traditionellen und zum Selbstverbrauch bestimmten Nahrung Yams und Taro, die Essen («kaikai») bedeuten.

Viele derjenigen, die Kaffee anpflanzen, sammeln und an die S.P.C.A. (Sepik Producers of Coffee Association)²⁷ oder an die Mitpim Society²⁸ verkaufen, haben selber noch nie in ihrem Leben Kaffee getrunken. Nur einige wenige Junge im Dorf, die auswärts arbeiten und ansatzweise einen gewissen neuen Lebensstil für sich auch im Dorf eingeführt haben,

²⁷ Die S.P.C.A., die in Bainyik Hayfields ansässig ist, kauft den Kaffee der «small shareholders» aus den umliegenden Dörfern des Maprikgebietes an und verkauft ihn weiter.

«Coffee industry affairs in Papua New Guinea are monitored by a governmental Coffee Marketing Board, whose headquarters are in Goroka. The board does not in fact do any marketing, preferring to leave the trade entirely in private hands. The board does operate a stabilization fund, financed by a tax on exports, which currently stands at K3.5 million and is growing by about K2 million a year (1972 was the only year in which payments have had to be made).» (Baldwin et al. 1978: 154)

²⁸ Die Mitpim Society wird als eine Vereinigung von Kaffee-Kleinproduzenten verstanden, die einen Mitgliedbeitrag zahlen und dann ihre Ernte an die Gesellschaft verkaufen, die sie ihrerseits weiter an die S.P.C.A. oder sonst an eine ganz oder halb-private Gesellschaft verkauft. Tatsächlich müssen die Mitglieder der Mitpim Society nicht selber Kaffeeärten besitzen. Ihr Jahreseinsatz, resp. Mitgliedbeitrag (Minimum Kina 10.-), garantiert ihnen einen Zahlungsausgleich innerhalb eines Jahres bei gefallen Weltmarktpreisen.

kochen sich oft auch eine Tasse Kaffee. Kaffee ist das einzige Produkt des Dorfes, das den Bewohnern, die eigentliche Subsistenzbauern sind, ein wenig Kleingeld einbringt. Kaffee ist in der Lebensrealität der Bewohner ein wichtiges Politikum und ein wichtiger Antriebsfaktor zu Geldinvestition und Aufbau von Geschäften («bisnis»); in ihren Erzählungen stellt er darüber hinaus ein beinahe mythisch gefärbtes Thema dar. Wenn man sich hinsichtlich der Geschichte des Kaffeeanbaus an die Informationen der Dorfbewohner hält, muss man annehmen, Kimbangwa habe als erstes Dorf in der Gegend mit dem Kaffeeanbau begonnen und die Methoden des Anbaus und der Gewinnung den umliegenden Dörfern weitergelehrt. Verfolgt man die vielen Erzählungen von der Einfuhr des Kaffeeanbaus, dann ergibt sich ein Bild, nach dem der Kaffeeanbau etwa um 1954/55 begonnen haben müsste. Dieses Datum findet sich nirgends in S.P.C.A.-Berichten im Büro Hayfields. Tabelle 9 zeigt eine Kombination von Angaben aus dem S.P.C.A.-Büro und von eigenen Schätzungen, die die mögliche Geschichte des Anbaus von Kaffeebäumen im Dorf rekonstruieren. Von der ersten schriftlichen Angabe über gepflanzte Bäume (ohne Ertragsangabe) aus rückwärts gerechnet würde ich den Beginn des Kaffeeanbaus auf Anfang der 60er Jahre schätzen (cf. Tabelle 9)²⁹.

Tab. 9 Entwicklung des Kaffeebaumbestandes

Jahr:	Bäume:	
(1954 (ca. 1962–63	?	Von vielen Bewohnern genannter Beginn des Anbaus)*. Wahrscheinlich findet in diesen Jahren eine erste Pflanzung von Bäumen statt. Bäume werden nach etwa 4–5 Jahren reif: dies würde sich 1966–67 bemerkbar machen.)
1966	–	3675 Bäume werden in etwa 4–5 Jahren reif sein**. (Dies macht sich in der Erhöhung der Baumzahlen 1971 bemerkbar.)
Juni 1967	4652	
Februar 1968	4861	
Juni 1968	5219	
September 1968	4531	
(ca. 1970–71	?	Wahrscheinlich werden in diesen Jahren neue Bäume gepflanzt, die 1975 zum Tragen kommen.)
Juli 1971	8025	(Hier kommen wahrscheinlich die 1966 gepflanzten Bäume zum Tragen.)
August 1975	11054	(Hier kommen wahrscheinlich die 1970–71 gepflanzten Bäume zum Tragen.)
1978	7473	
Mai 1979	9732	(Bäume, die Frucht tragen. 1295 Bäume oder 5 Kaffeeärten tragen keine Frucht mehr, sind vernachlässigt worden und gehen langsam in Busch über.)

* Angaben in Klammer entstammen aus Informationen aus dem Dorf oder aus eigenen Berechnungen.

** Angaben nicht in Klammern stammen aus dem S.P.C.A.-Büro in Hayfields.

²⁹ In Papua New Guinea liegt der Beginn des Kaffeeanbaus in den 50er Jahren (Baldwin et al. 1978: 154). Die «Ost-Sepik-Provinz» gehörte bestimmt nicht zu den frühesten Anbaugebieten im Land. 1954 dürfte auch deshalb eine zu früh datierte Schätzung vom Beginn des Kaffeeanbaus in Kimbangwa sein!

Ein Mann von damals höchstens 40 Jahren, der auswärts auf Plantagen gearbeitet hatte, brachte die Idee nach Hause, mit seinen Mitdörfbewohnern zusammen Kakao anzupflanzen, nachdem sowohl der Anbau von Reis wie von Erdnüssen nicht genügend Geld eingebracht hatte und deshalb vernachlässigt worden war. Ein damaliger «bigman», Winauru, und der Mann Ragama unterstützten ihn, d.h. gaben ihm innerhalb des Dorfes das notwendige Gewicht. Kakao sollte damals entsprechend eines Entscheids von oben nicht angepflanzt werden in der Gegend; die Ostsepik-Provinz war als für Kakaoanbau nicht geeignet eingeschätzt worden. So kam der unternehmungslustige Ngələkambe mit Hilfe anderer Männer im Dorf auf die Idee, es mit Kaffeeanbau zu versuchen. Beim erfolgreichen Überzeugen der damaligen verantwortlichen Australier in Maprik, den Kaffeeanbau zuzulassen, da man im Dorf unbedingt Kaffee anbauen wolle, halfen vor allem drei jüngere Männer zwischen damals etwa 20–35 Jahren entscheidend mit. Alle diese drei, Saigapa, Sare und Ignaz, hatten schon Erfahrung mit Geldarbeit ausserhalb des Dorfes gemacht; einer hatte in der landwirtschaftlichen Station Bainyik gearbeitet, einer war «dokta boy» (Helfer eines Arztes) und einer «didiman» (Agronom oder landwirtschaftlicher Helfer). Einer von ihnen, Saigapa, wurde später Mitarbeiter im S.P.C.A. in Bainyik, dann auch noch «councillor» im Dorf und später «village court magistrate» – man hatte besonders ihn bei der Kaffeegeschichte als überlegten und durchsetzungsfähigen Mann kennengelernt.

Ein hauptsächliches Überzeugungsargument, das gegenüber den verantwortlichen Australiern vorgebracht worden war, strich Ignaz in seiner Erinnerung folgendermassen heraus:

«Ich sagte, ihr wisst, in eurem eigenen Land wisst ihr, das man nicht nur eine «cash crop» pflanzen sollte. Nun, ich möchte für unser Land dasselbe. Wenn hier alle nur Reis und Erdnüsse anpflanzen und die Ernte zerstört wird, dann haben wir keine andere Möglichkeit offen, zu Geld zu kommen. Es gibt aber viele Wege, zwei oder drei, wie wir Geld in unser Land Papua New Guinea hereinholen können, und wie wir in unserem Land Geschäfte machen können.»

Zuerst wurde innerhalb Kimbangwas Kaffee auf Boden des Clanes Matokum angepflanzt. Schliesslich sei Matokum der Ursprungsclan des Dorfes, von dem alle wichtigen Entscheide und alles Neue auszugehen haben, wie Saigapa meinte. Aus dem zweiten Ursprungsclan, Sarekum, der ursprünglich immer mit Matokum zusammen den Anstoss etwa zum Bau neuer Männerhäuser geben musste, sei noch kein Mann als Anführer im modernen Sinn hervorgegangen. Keiner vom Clan Sarekum habe «cash crop» einführen wollen oder irgend ein Geldgeschäft im Dorf auf die Beine zu stellen versucht. Matokum sei derjenige Clan, aus dem Männer mit neuen Ideen hervorgegangen seien³⁰.

Nach den Aussagen der Dorfbewohner begann der Kaffeeanbau im Gebiet der Ost-Sepik-Provinz in Kimbangwa, also in der Gegend um Maprik. Von Kimbangwa aus verbreitete er sich von Dorf zu Dorf weiter. Zuerst pflanzte Kimbangwa Kaffee an, dann kamen Djame und Kuminibus und schliesslich die ganze weitere Gegend.

«Alle waren unwissend, wussten nichts von Kaffee. Wir gaben ihnen Kaffeepflanzen. Wir teilten auf und gaben überallhin, bis an die Küste, bis zum Fluss Sepik, bis nach Yengoru. Hier bei uns war der Ursprung.» (Ngələkambe)

Die Art, wie man mir vom ersten Anpflanzen von Kaffee erzählte, erinnerte mich an die Mythen vom *mabutap*-Yams, dem Yams, der in Kimbangwa erstmals wuchs und von hier aus verteilt wurde.

³⁰ Gemeint hat Saigapa wohl eher die gesamte untere geographische Hälfte *kwien*, die sich um Matokum gruppiert (cf. Tabelle 7b). Allerdings ist diese Beobachtung so oder so zu allgemein gefasst, denn Saigapa selber zum Beispiel stammt aus der Hälfte *kumun* (Clan Lanekum), die sich um Sarekum gruppiert (Tabelle 7a).

Bedeutung des Kaffeeanbaus

Kaffee bedeutet für die sonst nur von der selbstgezogenen Nahrung lebenden Dorfbewohner Geld («mani»), womit sie etwas Reis, Zündhölzer und Petrol für die Lampen kaufen können. Von etwa 7473 Bäumen (verteilt auf 63 verschiedene Gärten), die im Jahre 1978 Kaffee trugen, wurden durch 42 Dorfbewohner (Männer und Frauen) 6296 Kilogramm Kaffee verkauft – 1969 waren es nach Auskunft der S.P.C.A. 4128 Kilogramm Ertrag von etwa 4530 Bäumen. 13 Dorfbewohner, auf deren Namen es einen Kaffeegarten gibt, verkauften 1978 keinen Kaffee. Dafür verkauften 9 Dorfbewohner Kaffee, ohne einen eigenen Garten (der auf ihren Namen lautet) zu besitzen. Im ganzen zählt Kimbangwa 53 Bewohner, die Kaffee in Gärten, die auf ihren Namen lauten, angebaut und beim S.P.C.A.-Büro registriert haben. Verkaufen dürfen selbstverständlich auch Verwandte von Kaffeebesitzern. Hilft einer einem Verwandten Kaffee abzulesen, so darf er den Kaffee für seinen eigenen Gewinn verkaufen. Mitglieder der Mitpim-Gesellschaft können zudem ja auch solche Dorfbewohner sein, die keinen eigenen Kaffeebestand haben. 1978 nahmen also 42 Dorfbewohner für verkauften Kaffee gemeinsam Kina 881.– (etwa Franken 2202.50) ein, die Maximaleinnahme eines einzelnen betrug Kina 160.– (Franken 400.–) und die Minimaleinnahme Kina 9.– (Franken 22.50). Auf die 269 im Dorf wohnenden Abelam gleichmässig verteilt ergäbe das eine Einnahme von aufgerundet Franken 8.20 pro Kopf im Jahr. Gross ist diese Einnahmequelle nicht. Anders als bei Reis und Erdnüssen scheint sich aber für Kimbangwa während langer Zeit der Anbau von Kaffee gelohnt zu haben. Dank besonders effizientem Kaffeeanbau und -verkauf (und dank weiterer Geldbeträge von Dorfbewohnern, die auswärts für Geld arbeiteten), konnten sich einmal drei und einmal zwei Männer im Dorf zusammentun und je ein Auto kaufen. Beide Autos wurden allerdings von jungen Männern bald zu Schrott gefahren. Ausser im Fall dieser Autokäufe erfüllten sich die vielen Wünsche, mit dem Erlös aus dem Kaffeeverkauf ein Geschäft im Dorf aufzuziehen, sei es einen Laden, ein Hotel (sic!) oder eben einen Autofahrdienst, nicht.

Allgemein waren die Dorfbewohner 1978/79 mit ihren Einnahmen aus dem Kaffeeverkauf zufrieden. Es wurde kaum je die ganze mögliche Ernte von den Bäumen gepflückt und verkauft; viel Kaffee verfaulte. Einzig wer Lust, Laune und Zeit hatte, sammelte in sonst nicht sehr arbeitsintensiven Perioden Kaffee, wusch ihn am Wasser, trocknete ihn und entthäutete ihn in einer der zwei Kaffee-Schälmaschinen im Dorf.

Einzelne meinten, sie seien es leid, Kaffee zu pflücken und dabei Schwerarbeit zu leisten, es bringe doch nichts ein. Andere waren auch für wenige Kina Gewinn dankbar.

1981 fiel der Weltmarktpreis für Kaffee gegenüber den Vorjahren dermassen³¹, dass mit grosser Einstimmigkeit im Dorf das Ernten von Kaffee sehr stark vernachlässigt wurde.³²

Angebaut wurden die vorhandenen Kaffeegärten nie an den traditionellen hügelgelegenen Stellen für *wapi*-Yams, sondern in den Niederungen nahe der Flüsse Wutpam und Amaku, auf weichem, relativ feuchtem Boden, der für den Anbau traditioneller Nahrung nicht besonders geeignet ist. An Stelle der heutigen Kaffeegärten stand früher entweder nichts, standen Sagopalmen oder wurden *ka*, *mai* und Bananen gepflanzt. Die Kaffee-

³¹ Nach Unctad Composite Indicator Price 1976 (International Coffee Agreement) waren 1978–1981 die Druckschnittpreise pro Pfund (0,454 kg) an der Rohstoffbörse New York so:

1978 155,15 cents

1979 169,5 cents

1980 150,67 cents

1981 115,48 cents (Monthly Commodity Price Bulletin vol. 11, nr. 2, February 1982:5)

³² Nach mündlicher Mitteilung von Claude Calame, der Ende 1981 das Dorf besucht hat, war der Enthusiasmus für Geldgewinn aus Kaffee stark abgekühlt. Es schien den Bewohnern zu diesem Zeitpunkt nicht lohnenswert, für so wenig Gewinn den Kaffeeverkauf anzustreben.

schösslinge erhielt jeder Interessierte von der landwirtschaftlichen Station Bainyik gratis. Fast einstimmig meinten mir gegenüber alle Kaffeepflanzer, die landwirtschaftlichen Angestellten der Station Bainyik hätten zwar häufig von ihnen verlangt, für Kaffeegärten Sagogebiete zu opfern, doch sie hätten sich geweigert. Sagopalmen seien wichtige Nahrung, die man nicht einfach umlegen könne für nichts. Wer immer Sagopalmen für einen Kaffeegarten hatte fällen müssen, hatte sich deswegen grosse Sorgen gemacht.

Viele gaben an, vor allem im Hinblick auf ihre vielköpfige Kinderschar und deren Zukunft Kaffee angepflanzt zu haben. Viele haben zwar selber keinen Kaffee angepflanzt, dürfen aber Brüdern, Schwestern, Vätern oder Mutterbrüdern beim Ablesen helfen und den Gewinn für sich behalten. Es ist Norm, dass Frauen den Erlös für den von ihnen gesammelten Kaffee für sich behalten und die Männer entsprechend den Erlös des von ihnen verkauften Kaffees.

Viele Kaffeegärten gehören Männern und Frauen, die heute ausserhalb des Dorfes arbeiten und wohnen. Die Gärten werden entweder ungepflegt belassen, oder Verwandte dürfen sich darum kümmern bis zur Rückkehr der Besitzer. Einige junge, verheiratete Frauen gewinnen Geld aus den Kaffeegärten ihrer jüngeren, noch ledigen Brüder, für deren Zukunft die Eltern den Garten angelegt haben, die sich aber selber noch nicht um die auf ihren Namen lautenden Gärten kümmern.

Kaffee hängt mit Geldeinnahmen, Geschäft («bisnis») und dem zukünftigen wirtschaftlichen Charakter des Dorfes zusammen. Auf die Frage, ob es denkbar sei, dass man sich einst ausschliesslich für Kaffee oder für Yams (d.h. traditionellen Anbau überhaupt) werde entscheiden müssen oder wollen, und welche Kriterien in einem solchen Fall ausschlaggebend wären, meinten alle befragten Männer und Frauen einstimmig, dass Kaffee Geld für sie bedeute, Yams aber ihre Nahrungsgrundlage sei, dass ohne Yams an ein Überleben nicht zu denken sei. Die Frau Males drückte es zum Beispiel so aus:

«Nun, wir essen *ka, wapi*, und dies ist unsere Kraft. Wir sind dann stark, wir haben Kinder. Schweine und Hunde (*andjekundi*-Redewendung für: alle Menschen, Mann, Frau, gross, klein) essen Yams, er ist unsere Stärke. Alle Dörfer denken da gleich. *ka, wapi* kommen zuerst. Das Geld kommt nachher. Alle Männer sagen das, viele Male habe ich es gehört.»

Yams wird als «Kraft», als «Grundlage» für das Leben empfunden. Allein an Anbau von Kaffee zu denken, wird als schlecht angeschaut, würde heissen, dass man vielleicht einst werde Hungers sterben müssen. Mit Hilfe von Geldeinkünften allein sich zu ernähren, wird als unmöglich eingeschätzt. Nur wenige, vor allem sind es Männer, zeigten sich überzeugt, dass ihre Kinder einst nur noch an Geld denken und von Geld leben würden. Auch junge Männer, die am liebsten nur Geld erarbeiten und möglichst viel Kaffeegärten anbauen würden, sind sich klar darüber, dass Yams die wesentliche Nahrungsgrundlage des Dorfes ist. Zudem wird das Hegen und Gewinnen von Kaffee weit mehr als der Anbau von Yams als Schwerarbeit eingeschätzt. Männer unter 30 Jahren finden alle Anbauarbeit überhaupt Schwerarbeit. Männer zwischen 30–40 Jahren pflegen von sich häufig zu sagen, sie seien diejenigen im Dorf, die beides zu tun gewohnt seien. Noch ältere Männer träumen entweder noch extremer als junge Männer vom Geld (ohne jedoch irgend etwas zu unternehmen!), oder aber sie orientieren sich noch primär am traditionellen Anbau von *wapi*-Yams.

Am idealsten erschien fast allen die gegenwärtige Praxis, sowohl Yams wie auch Kaffee anzupflanzen³³. Am ausführlichsten äusserten sich diesbezüglich der Mann Saigapa und die Frau Maria, die oft allein oder mit ihrem Mann als Missionshelferin in andern Dörfern unterwegs ist:

³³ Alle diese Aussagen stammen aus der Zeit vor dem allgemein gewachsenen Desinteresse, Ende 1981, Kaffee zu pflücken und zu verkaufen.

«Nicht mehr *ka* pflanzen? Nein, Yams ist unsere Geschichte. Es gibt einige Männer, die sehr tüchtig arbeiten, die gleichzeitig an Kaffee und an Yams denken. Essen kaufen zu müssen, ist nicht allzu gut. Geld entsteht nur manchmal aus der Kaffeearbeit. Essen dagegen entsteht immer. Kaffee ist vielleicht nur an einem Tag gut. Essen unserer Ahnen aber kommt immer, immer wieder. Man muss an viel Arbeit gleichzeitig denken. Wenn wir *ka* und *wapi* vergessen! Es ist doch unsere Geschichte! Es ist etwas Mächtiges, Wichtiges. Geld ist doch erst gerade jetzt zu uns gekommen!» (Saigapa)³⁴

«Wenn wir zum Beispiel weit weg vom Dorf zur Arbeit gehen müssen, wohin uns die katholische Mission schickt, dann können wir nicht zum *ka* schauen. Dann gibt es den Kaffee, er kann nicht verloren gehen, er bedeutet Geld. Aber für alle, die im Dorf bleiben – alle diese können den *ka*-Anbau nicht aufgeben, Yams ist unsere Stärke. Für alle, die nicht für Geld arbeiten gehen, ist der *ka* die Grundlage (immer «strong») zum ruhig Leben, zum Zusammensitzen, zum Schlafen, der Yams ist unser «limbum» (Palmbattscheide zum Draufliegen).» (Maria)

Die Dorfbewohner leben heute zwischen zwei unterschiedlichen wirtschaftlichen Lebenskreisen, wobei sie noch mehr in dem einen Lebenskreis, dem des traditionellen Pflanzablaufs, drinstehen. Die Auseinandersetzungen mit den neuen wirtschaftlichen Möglichkeiten, Verlockungen und Problemen, die von aussen an das Dorf herangetragen worden sind und werden, gehören heute zum Alltag. In einem abendlichen Gespräch ganz zu Beginn meines Aufenthaltes äusserten sich die Männer Manigut und Kitikoli (beide etwa 45jährig) über ihre Einstellung zur Arbeit. Sie meinten, dass Gartenarbeit schwere Arbeit sei, dass sie aber doch gern arbeiteten. Schon immer habe man doch im Dorf Kimbangwa im Garten gearbeitet – ob das bei uns nicht auch so sei. Sonst würde man doch einfach Hungers sterben. Es gäbe aber heute viele junge Männer, die zu faul seien, im Garten zu arbeiten. Sie würden einfach so herumsitzen. Die Eltern seien dann böse, gäben ihnen aber schliesslich doch zu essen. Wenn die Eltern böse bleiben, gehen die jungen Männer, die traditionellerweise schon für sich aufkommen müssten, zu andern Verwandten und bekommen dort zu essen. Wenn einer nicht gerne im Garten arbeite, könne er eben aus Faulheit nicht heiraten. Dies sei bei uns sicher gleich. Es sei überall so. Heute wollten die Jungen lieber für Geld arbeiten. Dies sei schlecht. Heute wollten auch die Mädchen lieber einen Mann heiraten, der irgendwo arbeite und Geld verdiene, nicht mehr einen, der gute Gartenarbeit leiste.

Dieses Gespräch verweist auch auf die Geduld der Älteren mit den jungen Leuten, die faul sind und von Geld träumen und deshalb letztlich von der traditionellen Gartenarbeit älterer Verwandter abhängen. Es zeigt aber auch, dass für viele, vor allem jüngere Abelam, die neuen wirtschaftlichen Möglichkeiten so anziehend und wichtig sind, dass sie lieber träumen und darob ihre Pflicht vergessen, nach der relativ frei verbrachten Kinderzeit durch traditionelle Gartenarbeit für sich selber aufzukommen. Schliesslich lässt das Gespräch auch erkennen, dass nicht mehr für alle Abelam im Dorf Gartenarbeit als Mass für die positive oder negative Einschätzung der anderen gilt, dass also die neuen wirtschaftlichen Möglichkeiten schon Rückwirkungen auf den traditionellen Lebensablauf haben.

4.2 Arbeitskooperation

An einem Abend sass ein Mann, dessen zweite Frau für kurze Zeit ihre Familie in ihrem Heimatdorf besuchte, traurig herum und klagte, seine Tochter wolle ihm nicht mit gekochtem Essen aushelfen, sei böse auf ihn und tue deshalb nichts für ihn. Zu dieser Zeit

³⁴ Saigapa denkt allerdings besonders tief nach über das traditionelle Leben und die traditionelle Arbeit.

lag die erste Frau des Mannes im Sterben, was eigentlich seine Trauer ausgelöst und ihn veranlasst hatte, über die Zusammenarbeit und Hilfe innerhalb der Familie nachzudenken:

«Meine Frau wird sterben. Sie ist aber meine wirkliche, meine gute Frau, mein wahrer Freund. Immer hat sie ohne zu klagen für mich gekocht, hat mit mir im Garten gearbeitet.» (Kitikoli)

Ein anderes Mal kochte eine Frau mit ungewohnt betrübter Miene eine Suppe für das gemeinschaftliche Essen anlässlich eines Schweineaustausches zwischen den beiden *ara*. Sie meinte:

«Ich Sorge mich wegen meiner Schwägerin Guengi. Sie ist Kaffee ablesen gegangen. Warum wollte sie nicht mit mir zusammen hier bleiben, so dass wir gemeinsam diese Arbeit hätten tun können?» (Gualetagwa)

Sich gegenseitig zu helfen, ist selbstverständlich. Allein, auch als Ehepaar, Gärten zu bepflanzen, ist eine mühsame Arbeit und verlängert die einzelnen Arbeitsprozesse unnötig. Darum betonen alle Dorfbewohner, dass sie nicht allein pflanzen mögen. Nur ein Ehepaar war schon seit längerer Zeit dafür bekannt, dass es alle Arbeit allein tun wollte³⁵. Diese beiden, sagte man, seien stolz darauf, alles selber tun zu können; das sei ihr Vergnügen. Der Mann und die Frau selber meinten, sie seien es leid, mit ihren faulen Verwandten zusammen zu arbeiten, allein kämen sie besser voran.

Eine solche Einstellung wurde in Interviews von vielen als mögliche Einstellung zu Gartenarbeit und Kooperation angegeben, ist aber in Wirklichkeit nicht alltäglich und wird höchstens sporadisch wegen Streitereien und als Herausforderung an unkooperative Verwandte und Freunde für gewisse Zeit durchgehalten.

Wir können verschiedene Formen der Arbeitskooperation³⁶ unterscheiden: die Arbeitsaufteilung und die Zusammenarbeit zwischen Mann und Frau, die gegenseitige Hilfe (in allen Lebensbereichen) im engsten Kreis der eigenen Familie oder Linie oder, weitergefasst, die gegenseitige Hilfe zwischen Verwandten und Freunden allgemein (vor allem beim Pflanzen von Yams).

Die Zusammenarbeit von Mann und Frau wird als selbstverständlich angesehen. Wo sie nicht stimmt, kann sie Anlass zu öffentlichem Ärgernis werden³⁷. In Dorfgesprächen werden deswegen nicht selten streitende Eheleute zurechtgewiesen. Es ist ein Gesetz, dass der Mann der Frau helfen muss und die Frau dem Mann. Ist der Mann faul, so kann die Frau ihn verlassen. Eine Frau dagegen, die für ihren Mann gut gearbeitet hat, kann nicht ohne Weiteres weggeschickt werden. Dies ist auch auf die Tatsache zurückzuführen, dass die Frau Schweine grossgezogen hat, die dann bei Anlässen wie Wettstreit oder Festen gebunden, gekocht und verteilt worden sind; die Frau hat sich einen Namen geschaffen, ist kein Niemand mehr und muss schon deshalb gut behandelt werden. Während der Mann sich durch Anbau von langem Yams einen guten Ruf («Namen») schafft – und gleichzeitig damit auch einen guten Namen für das ganze Dorf –, erschafft die Frau sich und dem Dorf einen Namen durch Aufzucht von Schweinen, den «poroman» des langen Yams.

In der Zusammenarbeit zwischen Mann und Frau anerkennen die Dorfbewohner Unterschiede zwischen den verschiedenen Untergruppen der Abelam. Die eigenen diesbezüglichen Lebensgewohnheiten werden im Kontrast zu andern Dörfern hervorgehoben. In Kimbangwa kennt man im Gegensatz zu den *mandji*-Dörfern (*ba-kundi*) die Sitte, die Gärten auch unter Mann und Frau, nicht nur unter Freunden und Verwandten, aufzuteilen – jeweils in einzelne, verschiedenen Leuten zugesprochene Blöcke.

³⁵ Ich konnte beobachten, dass auch diesem Ehepaar Familienmitglieder beim *ka*-Pflanzen in einem grösseren Garten und beim Errichten eines neuen Esshauses halfen.

³⁶ cf. Kaberry 1941/42: 85–87; 334–337.

³⁷ Ähnlich selbstverständlich ist, dass man den Alten hilft: den eigenen und klassifikatorischen Eltern, noch lebenden Grosseltern oder den *wau* und ihren Frauen.

Regeln der Arbeitskooperation, Reziprozität

Über die Arbeitskooperation in allen Formen, über die gegenseitige Hilfe und über die Pflichten der Zusammenarbeit gibt es in Kimbangwa viele Meinungen, einmal eher zweckgebundene, dann aber auch eher emotional gefärbte, vor allem aber auch sich widersprechende. So kann es heissen, «wir arbeiten zusammen, wir schulden uns keine Gegenhilfe, wir arbeiten einfach gerne zusammen», «helfen heisst, eine früher erhaltene Hilfe zurückgeben», «er arbeitet mit mir, weil wir immer zusammen gearbeitet haben», «er ist mein älterer Bruder, ich bin sein jüngerer Bruder, er hilft mir, ohne dass er eine Hilfe meinerseits erwartet», sie müssen mir keine Gegenhilfe bringen, sie sind meine Kinder». Genau so oft wie behauptet wird, dass Gegenhilfe erwartet wird, wird behauptet, man erwarte keine Gegenhilfe, sondern arbeite aus eigenem Entschluss und zur eigenen Freude zusammen³⁸. Diese gegensätzlichen Aussagen kann man besser verstehen, wenn man den verwandtschaftlichen Grad der Helfer und derjenigen, die Hilfe empfangen, untersucht. Prinzipiell erhalten Träger folgender Verwandtschaftsgrade Hilfe: Väter, Mütter, Schwestern, Brüder, Söhne, Töchter, *mbandu*, Schwäger (*kadji*), Schwägerinnen (*kandjel*), Schwiegersöhne (*nande*), Schwiegertöchter (*mias*), Schwiegerväter (*naguma* und *niandagu*) und Schwiegermütter (*naguma* und *yautagwa*)³⁹. Anhand dieser Begriffe werden, wie wir schon gesehen haben, für ein Individuum beinahe alle andern Dorfbewohner als direkte oder angeheiratete Verwandte klassifiziert. Kooperation ist so gesehen für jeden einzelnen mit einem weiten Kreis von Mitdorfbewohnern möglich. Gewöhnlich aber arbeitet man mit den einem am nächsten stehenden, oder als am nächsten stehend empfundenen, Träger der genannten Verwandtschaftsgrade zusammen, also mit Dorfbewohnern, die entweder zum gleichen Clan oder zur gleichen Linie oder Familie gehören, direkt angeheiratet sind, oder die mit einem zusammen im gleichen oder in einem nahegelegenen Weiler wohnen.

Es scheint so zu sein, dass vor allem innerhalb eines Haushaltes die Solidarität nicht mit dem unmittelbaren Gedanken an Rückzahlung verbunden ist. Doch schon bei der Solidarität innerhalb der Linie erwartet man, wenn auch nicht unmittelbar und niemals ausgesprochen, dass später eine Gegenhilfe oder Gegengabe erfolgen wird. Klappt eine solche spätere Zusammenarbeit nicht, oder weigert sich z.B. einer offenkundig, auf Anfrage mit einem andern zusammen einen Garten zu bepflanzen, so will der so beleidigte Fragende später nie mehr mit seinem Beleidiger zusammenarbeiten.

Zusammenarbeit mit anderen findet nicht nur innerhalb der Grenzen eines Clanes oder miteinander verbundener Clane statt, wenn generalisierend gesagt wird, «wir vom Clan Nangikum und vom Clan Matokum sind Freunde und helfen uns gegenseitig, mit den Leuten aus andern Clanen haben wir Streit» oder «wir vom Clan Sarekum arbeiten zusammen». Schon die Hilfe an die Verschwägerten weist über den eigenen Clan hinaus, und die Möglichkeit selbstgewählter Hilfe unter Männern und unter Frauen, die nicht aus verwandtschaftlichen Gründen, sondern aus Sympathie und freundschaftlicher Nähe («poroman») gerne zusammenarbeiten, lässt immer neue Bündnisse entstehen.

Haupttätigkeiten, bei denen mit andern kooperiert wird, sind Hausbau und Pflanzen von Yams, daneben Sagowaschen und Kaffeepflücken. Weiter kommt die Arbeitskooperation stark zum Tragen beim Roden und überhaupt beim Bepflanzen von Gärten und bei der Aufteilung der Gärten in Blöcke, die an bestimmte mithelfende Verwandte und Freunde verteilt werden. Einzig beim Hausbau kommt die Hilfe ganz dem Besitzer des Hauses

³⁸ Schwimmer beobachtete bei den Orokaiva, dass der Gebende prinzipiell behauptete, er erwarte nichts zurück. Schwimmer konnte aber feststellen, dass dies nicht der Realität entspricht (1973: 126).

³⁹ Diese Begriffe wurden mir immer wieder genannt, wenn ich nach Leuten fragte, mit denen man zusammen zu arbeiten pflege. Hilfe erhalten natürlich auch die oben nichtgenannten *wau* und ihre Frauen, Grosseltern, manchmal Enkel.

zugute. Beim Pflanzen hingegen erhalten die meisten Helfer einen abgegrenzten Teil des gerodeten Gartens, einen sogenannten Block, zur eigenen Nutzung. Beim Sagowaschen dürfen die Helfer etwas von dem von ihnen bearbeiteten Sago für sich behalten, und beim Kaffeepflücken kommt meist der Geldertrag ihres gepflückten Anteils ihnen selbst zugute. Selbstverständlich ist nicht gedacht, dass einer immer nur Sagopalmen anderer Leute waschen und nutzen hilft und selber seine eigenen Palmen stehen lässt. Meist ist der Ertrag einer Sagopalme aber für die unmittelbare Nutzung innerhalb eines Haushalts zu gross, und man fragt nächste Verwandte und Freunde, die selber gerade keine andere Arbeit haben, keine nutzbare Sagopalme besitzen oder «Hunger leiden», um Mithilfe. Es ist verwandtschaftliche Pflicht, auf diese Hilfeleistung später einmal zurückzukommen.

Vielleicht antworten die meisten auf die Frage nach der geschuldeten Gegenleistung («begim dinau») deswegen abweisend, weil sie vor Augen haben, dass sie selber nie einem andern gegenüber direkt äussern sollten, er schulde ihnen etwas, sondern solche Schuld jeder jederzeit freiwillig von sich aus regeln sollte, ohne dafür angegangen werden zu müssen. Jemanden um Gegenleistung offen anzufragen, kann je nach Nähe der Verwandtschaft als mit eigener Schande verbunden empfunden werden und Scham auslösen.

Gegenleistungen müssen nicht strikt sein und nicht unmittelbar erfolgen. Deshalb sieht es wohl manchmal auch für die Beteiligten selber so aus, als müsse den andern nicht unbedingt wieder geholfen werden.

Michael betonte diesen ausgedehnten Kreislauf gegenseitiger Hilfe, bei dem die Langfristigkeit manchmal den Aspekt der Gegenleistung verschleierte:

«Es wäre schlecht, wenn ich allein arbeiten würde. Dann würde ein anderer sich Sorgen machen. Arbeitest du nicht mit andern zusammen, entsteht Unfrieden. Wenn du kooperativ arbeitest, muss du immer kooperativ arbeiten.»

Im Grunde waren sich alle Befragten einig, dass man gemeinschaftlich pflanzen sollte, dass man sich gegenseitig helfen sollte. Wangingen äusserte sich dazu sehr strikt:

«Saigapa und ich müssen unsere Brüder und Schwestern zur Mithilfe bitten. Wenn ich allein einen Busch rode und den Garten bepflanze, werden sie sich sonst fragen, warum? Würde ich später in einem solchen Fall sie um Hilfe angehen, oder würde ich krank werden, würden meine Geschwister und *mbandu* sagen, wir können nicht zu ihm schauen und ihm helfen. Deshalb müssen wir kooperativ arbeiten.»

Eine junge Frau dagegen meinte:

«Wenn es keine Gegenhilfe gibt, werden einige sehr wütend. Aber jemand, der gute Gedanken hat, kann deswegen nicht böse werden.» (Kwandjangien)

Die als katholische Missionshelferin tätige Maria stellte in bezug auf die Selbstverständlichkeit gegenseitiger Hilfe das christliche Prinzip der allgemeinen Bruderhilfe in den Vordergrund – etwas, was auch einige andere getaufte Katholiken im Dorf stark betonten:

«Wenn ein Bruder oder eine Schwester mir nicht wieder hilft, werde ich nicht böse. Ich darf nicht wütend werden. Die Vorfahren, die früher noch nichts von Gott (dem christlichen) gehört haben, sind aufeinander böse geworden deswegen. Wir heute werden nicht mehr böse; wir müssen von uns aus allen helfen und für sie sorgen.»

So wenig anzunehmen ist, dass alle Vorfahren früher gegenüber weniger kooperativen Verwandten Groll hegten, so sehr stimmt das von Maria unter anderem Vorzeichen ausgesprochene allgemeine Prinzip, «von sich aus allen zu helfen», mit der allgemeinen Auffassung der Dorfbewohner von Kooperation überhaupt überein.

Tabelle 10 zeigt allgemein, wieviele Tage während einer bestimmten Periode für kooperative Arbeit aufgebracht worden ist. In der Tabelle und den Anmerkungen dazu nicht vermerkt sind folgende weitere mögliche Tagesbeschäftigungen: Schweinejagd, Kochen für die Familie und für Gäste bei Dorfversammlungen oder Festen, Besuch von

Verwandten in andern Dörfern, Besuch von «singsing»-Festen in andern Dörfern, «sing-sing»-Feste und Vorbereitungen im eigenen Dorf, Totenwache halten, schmücken von Yams, Häuser errichten, Netztaschen herstellen, bemalen von Masken, Männerhausmalereien herstellen, den Platz vor den Häusern säubern, Gemüse und Früchte im Busch oder Garten holen, sich waschen, Wäsche und Geschirr waschen, Schweine aufziehen.

Tab. 10 Hauptbeschäftigungen während 50 ausgesuchten Tagen und davon in Arbeitskooperation verbrachte Tage¹

davon in:	Pflanzen ²	Pause ³	Markt, Spital, Gericht	Dorfversammlung	Sagowaschen	Kaffee-gewinnung	Menstruationshaus	Weg in anderem Dorf	Kooperation ⁴
Agre (45)	16	4	7	2	7	8	4	2	8
Kadjo (25)	16	14	2	1	4	3	–	10	6
Mare (40)	20	7	9	3	1	2	–	8	7
Manigut (48)	22	12	2	4	2	6	/	2	9
Kulingin (28)	20	6	1	2	4	3	/	3	17 ⁵
Ngələpal (65)	32 ⁶	5	1	6	–	6	/	–	3

¹ Erfasst wurde die Zeit vom 17. Dezember 1978 bis 8. Januar 1979, vom 22. Februar 1979 bis 4. März 1979, vom 20. April 1979 bis 30. April 1979 und vom 29. Mai 1979 bis 7. Juni 1979.

In diese Zeit fielen sieben Montage, an denen 'im Auftrag der Regierung' hauptsächlich für die Dorfgemeinschaft gearbeitet werden muss: «wok mande» oder «wok komuniti» (etwa Wege säubern oder ein Haus bauen für die Kinderschwester, die jeweils für Kontrolluntersuchungen ins Dorf kommt). 22 Erwachsene aus 12 Haushalten wurden befragt. Hier werden die Antworten von drei Frauen (Agre, Kadjo, Mare) und drei Männern (Manigut, Kulingin, Ngələpal) präsentiert. In Klammer ist das jeweilige Alter angegeben.

² Alle Tätigkeiten wie Roden, Abbrennen, Jäten, Zaun herstellen, Ranken hochbinden, Ernten.

³ Sich erholen, Krankheit, ohne grosse Arbeit im Dorf sitzen.

⁴ Tage, an denen kooperativ gearbeitet wurde, sind mitgezählt in den Tagen, die durch Hinweis auf Arbeitstätigkeit spezifiziert sind.

⁵ Davon sind nur 6 Tage Arbeitskooperation im traditionellen Stil: 11 Tage wurden innerhalb der «Community Work Group», einem Zusammenschluss junger Männer zwecks Arbeitshilfe (z.B. Roden oder Hausbau) an Dorfbewohner für Geld, genutzt.

⁶ Ngələpal besuchte oft einfach so seinen Zeremonialyamsgarten.

An Verwandtschaftsgrad und Freundschaftsverhältnis, also an Pflicht und Neigung gleichzeitig, orientieren sich die Dorfbewohner bei der Wahl derjenigen, mit denen sie jeweils zusammenarbeiten.

Was gemeinsam Arbeiten bedeutet, umschrieben alle dazu speziell in Interviews befragten Frauen mit drei Gründen.

Einmal arbeitet man zusammen, weil es zum Beispiel hart und anstrengend ist, allein Bäume zu fällen oder einen Zaun um den Garten herum anzulegen. Eine Frau meinte, allein könne man gar nicht pflanzen – versuche man es doch, wachse sofort Busch nach. Alle Frauen brachten gemeinsame Arbeit mit schneller Arbeit in Zusammenhang und Einzelarbeit mit mühsamer Arbeit.

Als weiterer Grund für Zusammenarbeit wurde von den befragten Frauen die Menge an vorhandenen, pflanzbereiten Knollenfrüchten angegeben. Man rodet und bepflanzt dann mit andern zusammen einen Garten, wenn man selber nicht genug Knollen für die Bepflanzung eines grossen Gartens zur Verfügung hat, oder wenn man sieht, dass ein anderer sehr viele Knollen in seinem Esshaus hat, für die er noch kein Gartenland bereitgestellt hat. Wenn man viele eigene pflanzbare Knollen besitzt, gibt man für einmal niemandem einen Block im Garten, erhält aber trotzdem Hilfe beim Roden und Pflanzen.

Am wichtigsten aber empfinden die Frauen das eigene Vergnügen und das gesellige, gemeinschaftliche Moment bei der Arbeitskooperation.

Dieses letzte Moment betonten dagegen die befragten Männer nicht gleich stark. Neben den drei von den Frauen genannten Gründen für die Arbeitskooperation und gegenseitige Hilfe, nannten die befragten Männer zusätzlich weitere Punkte. Für viele von ihnen besonders wichtig ist die Beurteilung der Bodenqualität von zukünftigem Gartenland, sowohl eigenem wie fremdem. Wenn man irgendwo im Busch guten Boden sieht, der nicht einem selbst gehört, fragt man den «Vater des Bodens», ob man auf diesem Stück Land mit ihm zusammen (oder allein) arbeiten könne.

«Ich gehe im Busch herum und sehe, dass mein brachliegendes Clanland nicht gut ist, dass noch nicht genug neuer Busch gewaschen ist, noch nicht genug Kompost dort liegt. Dann sehe ich Land von Mendjang, sehe guten Kompost. Ich frage Mendjang, ob ich mit ihm zusammenarbeiten kann. Er ist einverstanden. Auch andere möchten mit ihm zusammen arbeiten. Wir tun uns zusammen. Wir fünf Männer kooperieren, pflanzen, ernten, freuen uns sehr. Später entsteht auf meinem Land guter Kompost. Wieder tun wir uns zusammen für das Pflanzen und Ernten. Der «Vater des Bodens» bleibt der «Vater des Bodens».» (Saigapa)

Von den genannten Verwandtschaftsgraden her wäre Kooperation zwischen fast allen Dorfbewohnern möglich. Doch in Wirklichkeit arbeitet jeder nur mit einer begrenzten Anzahl von Mitbewohnern des Dorfes zusammen, begrenzt durch Gewohnheit und durch Familientradition sowie durch Vorliebe.

Wenn zwischen bestimmten Linien der Clanen früher grosser Streit geherrscht hat und gegenseitig Menschen der andern Gruppe umgebracht worden sind, dann ist die Möglichkeit einer Zusammenarbeit zwischen den jetzigen Nachfahren dieser Linien oder Clane in Frage gestellt, weil der Boden «weiss». Hätte im Falle von Saigapa und Mendjang einst ein Ahne von Mendjang einen Ahnen von Saigapa durch Zauberei oder durch den Speer umgebracht, dann wäre voraussichtlich im gemeinsam bepflanzten Garten von Saigapa das Essen von Mendjang nicht gut gediehen. Als Erklärung der Missernte hätte man Mendjang in einem solchen Fall auf dessen Vorfahren hinweisen können.

Zusammen zu arbeiten pflegen Leute aus Familien, Linien und Clanen, die früher nicht Streit untereinander hatten. Deshalb wird auch ein *naui* (Freundes)-Verhältnis zweier Männer, die sich bei der Arbeit als «poroman» zusammentun, über Generationen von deren Nachfahren weitergepflegt. Die mögliche Zusammenarbeit steht unter einem guten Vorzeichen, die Ahnen «wissen»: alles Punkte, die eine erfolgreiche Ernte versprechen.

Gerade die Bedeutung, die die Tatsache, dass der Boden und die Ahnen «wissen», für das Gedeihen der Nahrung hat, erfordert während der Pflanzzeit nicht nur die Einhaltung wichtiger Tabus und das Vermeiden oder Ausgleichen von Streitigkeiten, sondern verlangt auch eine aufmerksame Beachtung der Voraussetzungen und der Folgen von Zusammenarbeit und gegenseitiger Hilfe, wenn auch letztere im Grunde spontan von vielen Abelam als Sache der eigenen Neigung und des eigenen Entschlusses betrachtet werden. Der Kreislauf gegenseitiger Hilfe ist so wenig wie das erforderte ideale Verhalten gegenüber der Vater- oder Mutterseite eine Frage von Lust und Laune. Erst die Einhaltung der Gesetze in diesem Bereich garantiert Gedeihen der Nahrung und Gesundheit, zumindest aber eine gewisse Sicherheit, nicht plötzlich willkürlich dem eigenen Schicksal ausgeliefert zu sein, ohne jegliche Hoffnung auf Beistand von anderen, von Freunden oder nahen Verwandten.

Zusammenarbeit mit gut gesinnten Leuten ist wichtig, daneben aber in einigen besonderen Fällen auch Zusammenarbeit mit den richtig gewählten Leuten. Es kann vorkommen, dass in einem Dorf innerhalb eines Clanes eine Linie ausstirbt, oder das gar ein ganzer Clan plötzlich keine Mitglieder mehr hat. Es ist nicht zulässig, d.h. wird schlechte Folgen haben, wenn irgendwelche Leute sich einfach dieses nun «vaterlosen» Bodens bemächtigen. Wenn aber irgend jemand dieses Land dringend benötigt, weil er nicht genug eigenes zur Verfügung hat, oder weil er glaubt, von Geburts wegen ein überzeugendes Anrecht darauf zu haben, so sollte er sich bemühen, dass neben ihm, wenn immer möglich, zumindest Nachfahren, die durch eine weibliche Vorfahrin diesem ursprünglichen Besitzerclan oder der Linie des eigentlichen «Vaters des Bodens» verwandt sind, bei der Bearbeitung des Gartens zugegen sind und einen Block für sich bepflanzen. Erst dann ist die Voraussetzung für gutes Gedeihen der Nahrung auf diesem «vaterlosen» Stück Boden ganz gegeben.

«Eine Familie in Bainyik ist ganz ausgestorben, der Clan Gwambelkum. Die in Bainyik rufen nun, wenn sie auf Boden von Gwambelkum pflanzen wollen, den Namen (des Clanes Gwambelkum): ihr vom Clan Gwambelkum kommt, esst diesen Boden.» (Ngələpal)

Ebenfalls nur von Männern wurden zwei weitere mögliche Gründe für Arbeitskooperation angegeben. Einmal kann es sich um Hilfeleistung an jemanden handeln, der selber wenig oder keinen Boden zum Bepflanzen hat; einen solchen Mann (oder Frau) fragt man, ob er (sie) einem beim Pflanzen helfen wolle, wofür er (sie) einen eigenen Block erhält, dessen Ertrag ihm (ihr) gehören wird. Der zweite (und auch überhaupt der letzte, explizit angegebene) Grund hat mit der vergangenen Kampfzeit zu tun: je näher dem Territorium von Feinden einst die Gärten lagen, desto notwendiger war Zusammenarbeit. Ein allein arbeitender Mann hätte sich kaum gegen eindringende Feinde verteidigen können. Dieser Grund gilt natürlich heute nicht mehr.

Heute hat die traditionelle Art von Arbeitskooperation und -solidarität eine Konkurrenz erhalten in Form der dorfinernen «Community Work Group»⁴⁰, einem Zusammenschluss junger Männer zwischen etwa 15 und 30 Jahren⁴¹. Diese jungen Männer helfen Leuten innerhalb und ausserhalb des Dorfes auf Anfrage bei ihrer Arbeit. Jedes Mitglied der Gruppe erhält pro Jahr 10 Kina⁴² Lohn. Kommt einer an einem Tag, den die Gruppe für ihre Arbeit festgelegt hat, nicht zur Arbeit, zahlt er 50 Toea (1/2 Kina) Busse. Jeder, der diese «Work Group» um Arbeitshilfe angeht, zahlt ihr pro Tag 5 Kina. Der Erlös kommt in eine gemeinsame Kasse und wird auf die Bank gebracht.

Der etwa 35–40jährige «Councillor» Aaron, der diese Gruppe im Dorf aufgebaut hat, äusserte sich folgendermassen dazu:

«Wenn alle faul sind, fallen wir auseinander als Gruppe. Aber jetzt besteht die Gruppe noch. Die meisten im Dorf finden diese Einrichtung gut. So tummeln sich die Jungen nicht unbeschäftigt herum. Es gibt keinen Konflikt mit der traditionellen Auffassung vom Helfen im Dorf.»

Die «Work Group» rodet, pflanzt, baut Häuser und erntet Kaffee auf Anfrage. Häufig arbeitet die Gruppe für eines ihrer eigenen Mitglieder. Bei einem Hausbau konnte ich beobachten, dass es bei der Arbeit durch die «Work Group» etwas anders zugeht als bei der gemeinsamen Arbeit von Dorfbewohnern, die sich im traditionellen Rahmen gegenseitiger Hilfe zusammengefunden hatten. Zwei Gruppenmitglieder drängten Müssige ständig neu zur Arbeit und mahnten sie immer wieder, dass sie für Geld arbeiteten und also nicht faul herumzusitzen hätten.

Wer die Gruppe für einen Tag zur Arbeitshilfe verlangte, war der Meinung, es sei ein-

⁴⁰ Solche «Community Work Groups» gibt es auch in den meisten umliegenden Abelamldörfern.

⁴¹ Die Gruppe zählte 1978/79 18 feste Mitglieder und hatte je einen Vorsitzenden, einen Sekretär, einen Schreiber und einen Säkelmeister.

⁴² 1978/79 entsprach einem Kina sfr. 2.50 (Durchschnitt).

facher, 5 Kina zu bezahlen als für die mithelfenden Verwandten und Freunde als Dank Essen zu kochen. Da die «Work Group» des Dorfes Djame nur 3 Kina für ihre Arbeitshilfe verlangte, wurde sie von einigen Dorfbewohnern der «Work Group» des eigenen Dorfes vorgezogen, was ein gerichtliches Nachspiel im Dorf zur Folge hatte. In diesem Dorfgericht wurde gemahnt, Leute aus der eigenen Gemeinschaft zu unterstützen, weil in einem solchen Fall das Geld ja wieder ins eigene Dorf zurückfließe. Die Arbeitstätigkeit der jungen Leute innerhalb der «Work Group» hat ihre Ursache nicht in einem Mangel an helfenden Händen im Dorf oder bei einzelnen Dorfbewohnern. Nach Ansicht des Gründers der «Work Group» und vieler älterer Männer soll diese Arbeitsgemeinschaft vielmehr dazu dienen, die jungen Männer, die lieber Geld verdienen möchten als Gärten bepflanzen, trotzdem in den traditionellen Arbeitsablauf des Dorfes einzubeziehen – allerdings auf eine Art, die diesen jungen Männern mehr Antrieb gibt.

Selbstverständlich konnte im genannten Dorfgericht das fragliche Problem nicht gelöst werden, es kam aber zu einer äusserst hitzigen Diskussion. Wie Aaron meinte, war 1978/79 kein offener Konflikt zwischen der Arbeitshilfe durch die «Work Group» und der traditionellen Arbeitskooperation spürbar; doch dass in den Vorstellungen über Arbeitshilfe und Geldverdienst, die einige junge Mitglieder der Gruppe auch öffentlich zu äussern und durchzusetzen versuchen, Konfliktstoff vorhanden ist, wurde beim ersten Yamsfest 1979 klar. Die «Work Group» errichtete einen Verkaufsstand für gekochten Reis und weitere Nahrungsmittel, kurz nachdem die Zeremonialyamspflanzer sich in einer letzten Versammlung vor dem ersten Yamsfest und der ersten durchtanzten Nacht eben noch gegenseitig darin bekräftigt hatten, ja nicht kleinlich zu sein gegenüber den zu erwartenden Gästen und ja nicht zu geizig die Schulden nachzurechnen, sondern grosszügig einige Schweine zu kochen und zu verteilen, weil man im Ganzen gesehen den Besuchern aus Nachbardörfern nicht wenig, sondern viel Gegengaben bieten müsse. Die «Work Group»-Mitglieder dagegen begründeten ihr geplantes Geschäft mit den Worten, dass es nicht richtig sei, wenn Leute aus andern Dörfern hier im Dorf gratis essen kämen. Die Yamspflanzer und älteren Männer, die nicht um Erlaubnis gefragt worden waren, nahmen die Sache erstaunlich gelassen auf und dachten sich wohl, es auf ein Kräfteressen ankommen zu lassen. Dass aber die jungen Männer, die selber aktiv nichts mit Zeremonialyams zu tun hatten, nun ein Yamsfest zum Anlass nehmen wollten, um dabei ihre eigenen Geschäfte zu machen – und sich so über die Gesetze von Gabe und Gegengabe, die gerade beim Yams-tausch noch immer zentral sind, hinwegzusetzen versuchten –, wurde allerdings von den meisten als ein ernsterer Angriff empfunden als die Hilfeleistung für Geld an solche, die nach dieser Art Hilfe verlangen.

An diesem Beispiel wird in nuce deutlich, welche Konsequenzen für die traditionellen Solidaritäts- und Reziprozitätsbeziehungen die Einführung und Verbreitung von in Geld entgohlenen Arbeitsleistungen in Zukunft haben können – oder wahrscheinlich haben werden.

4.3 Zeremonialyamskomplex

Vom Zeremonialyams wurde schon erwähnt, dass er eine Art Luxusyams ist, der nur von Männern angepflanzt wird, dass er jeweils die erste Knollenfrucht ist, die in einer neuen Pflanzzeit angepflanzt wird, dass die Gesetze des Zeremonialyamsanbaus – d.h. die vielen Gesetze der so tabureichen Pflanzzeit – die Gesetze des Nahrungsanbaus überhaupt sind, und dass die Aufteilung des Jahres in eine Pflanz- und eine Zeremonialzeit durch den Anbauzyklus des Zeremonialyams bestimmt wird.

Der Anbau von Zeremonialyams, von speziell gezüchtetem *wapi*-Yams, spielt nicht nur eine bestimmende und zentrale Rolle im realen Ablauf des Dorflebens, sondern auch in den

Vorstellungen der Dorfbewohner über die verschiedensten Aspekte dieses Dorflebens. Der speziell gezüchtete *wapi* und sein Anbau haben, wie wir auch im folgenden sehen werden, eine zentrale Bedeutung in den Vorstellungen der Abelam vom Zusammenleben der Geschlechter, von Geistwesen und Ahnen, von Initiationszeremonien, von sozialen Rechten und Pflichten, von Macht und politischen Beziehungen innerhalb des Dorfes und auch zwischen verschiedenen Dörfern. In diesem Sinne, d.h. unter Einbezug sowohl der realen wie auch der vorstellungsmässigen (sozusagen ideellen) Bedeutung des *wapi*-Yams im Dorfleben, können wir von einem eigentlichen Zeremonialyamskomplex sprechen.

Zeremonialyams wird meist nicht gegessen, sondern ist primär für den Tausch gedacht, ist Prestigeprodukt und bedeutet Reichtum. Wenn er auch nicht primär als Nahrung betrachtet wird, so konzentrieren sich um den Zeremonialyams ideell dennoch die Vorstellungen von ausgezeichnete Nahrung und von Essen im Überfluss. Gezüchteter *wapi* steht symbolisch für süsse (*lisek*), gute Nahrung, die bekannterweise in mythischer Zeit entstand und die als schlecht empfundene ursprüngliche Nahrung, den wilden Taro, ablöste⁴³, und für erfolgreichen Anbau von Nahrung überhaupt.

Die Abelam Kimbangwa und anderer Dörfer der nördlichen Abelam empfinden sich als individuell und/oder als Dorf ausgezeichnet durch den je besonderen Yams, den sie züchten, und der ihren Ruhm ausmacht. Nicht in allen Gebieten der Abelam aber ist gezüchteter *wapi* gleich bedeutend. Im Woseragebiet ist der Anbau von Zeremonialyams beinahe ganz verschwunden⁴⁴. Ein Mann meinte dazu:

«Im Woseragebiet gibt es sehr viele Schweine. Sie sind ihr (d.h. der Bewohner des Woseragebietes) *wapi*.» (Manigut)

Der gezüchtete *wapi* der nördlichen Abelam ist länger als derjenige der östlichen, südlichen und südwestlichen Abelam.

«There are various factors which explain this difference, terrain, quality of soil, length of fallow, planting season, etc. To the Abelam, however, although differences of cultivation technique are not discounted, such consistent success implies superior supernatural techniques, and, since the success is general as well as individual, the superiority of the general ritual as well as the individual magic is believed to be responsible.» (Forge 1973: 175)

Nicht nur Kimbangwa, jedes Dorf der nördlichen Abelam versteht sich, wie schon erwähnt, als hervorragendes Yamspflanzerdorf, das eine eigene Mythe vom Entstehen einer *wapi*-Sorte und der entsprechenden magischen Mittel, hauptsächlich eines Yamssteines, besitzt.

mambutap- und *gwarwapi*-Yams

Zu Kimbangwa (und Djame) gehört die Mythe vom *mambutap*⁴⁵ – der Nummer eins («pes man») unter aller Nahrung überhaupt ist, und der in den Zeremonialyamsgärten nie mit *ka*

⁴³ Einige Bewohner machen heute die gleiche Unterscheidung zwischen guter, süsser und schlechter Nahrung, wenn sie europäische Nahrung (Reis, Thon) mit ihrem Yams vergleichen und den letzteren nun als schlecht empfinden.

⁴⁴ cf. Lea 1964: 40.

⁴⁵ cf. 8.1.18 Mythe vom *mambutap* und 8.4.2 Yamsstreitgespräch (S. 316 zudem interessanter Hinweis auf die einst zentralere Stellung Djames im Gebiet). Im erwähnten Yamsstreitgespräch wurde neben Kimbangwa auch Djame als der Ort, der zuerst alles über *mambutap* wusste, genannt. Sonst betonten die *nəmandu* allen Besuchern aus andern Dörfern und mir gegenüber immer wieder, bei ihnen sei der *mambutap* entstanden, der Clan Kwangrukum des Dorfes bewahre die *mambutap*-Mythe und den *wapiwe* (Yamstein) namens Bira auf – Bira ist in einigen Dörfern übrigens der Name eines *ngwalndu*-Geistwesens. – Ein *nəmandu* aus dem Dorf Djame, selber aus einem Clan, der wichtige Yamsmythen des Dorfes Djame bewahrt, meinte mir gegenüber, er wisse nichts davon, dass Kimbangwa im Zusammenhang mit *mambutap* erstes Dorf sei und die Mythe und Magie des *mambutap* bewahre: sein Clan besitze eine Mythe von der Entstehung des *mambutap*, die *nəmandu*

(kurzer Yams) gemischt gepflanzt werden darf, und gehört auch der *wapiwe*-Yamsstein⁴⁶, ein *taule* (lehmige Erde)-Klumpen, in den der mythische *mambutap*, der auf Territorium Kimbangwas sich selber eingepflanzt hatte⁴⁷, sich später verwandelt hatte.

mambutap wird in Kimbangwa im ersten von zwei möglichst alle Jahre durchgeführten Yamsfesten zur Schau gestellt⁴⁸. Der Yams, der hauptsächlich während des zweiten Yamsfestes zur Schau gestellt wird, heisst, wegen seiner längeren Reifungszeit, *gwarwapi*, «Yams, der hintendrein kommt» (*gwarre* heisst Jahr («langsam gehen»)), und wird in Verbindung gebracht mit den Sternen, die sich alle nur langsam vorwärtsbewegen. *gwarwapi*-Sorten sind *wundingil*, *wundjambu*, *yeimbu*, *kwardji*, *landji*, *kətbi* und die weniger häufig gezüchteten Yamssorten *klataku*, *mambo*, *lakin*, *ngumbuli*, *kupmi*, *yama*, *kambe* und *illap*.

Laut Aussagen von *nəmandu* Kimbangwas gehört die Mythe von der Entstehung des *wundjambu*-Yams zu den Dörfern Neligum und Nyamikum (Sirapam Mythe), die Mythe von Wapilan zu den Dörfern Maprik und Yimbiam⁴⁹ und die Mythe vom *wundingil* zum Dorf Djame. *yama* ist ein Yams der *ba-kundi*. Das bedeutet nicht, dass niemand in Kimbangwa diese andern Mythen kennt oder erzählen darf. Diese Mythen sind auch nicht Fremdkörper im Erzählgut der Dorfbewohner, sondern am ehesten zu verstehen als eine erklärende Ausdehnung des dorfinternen Wissens über die Entstehung des hervorragenden Nahrungsmittels *wapi*, des langen Yams, der erst nach dem *ka*, dem kurzen Yams, entstanden sei, und den man erst zu züchten begann, als man aus der Gegend von Upite-Tarkwo weg nach Norden gezogen war und sich im heutigen Gebiet der nördlichen Abelam bis hinauf nach Mendamen niedergelassen hatte. Es spielen sich denn auch die Mythen vom *mambutap*, *wundjambu* und *wundingil* explizit in dieser Gegend ab.

Nicht zuletzt sind Kenntnisse über Mythen und spezielles Wissen anderer Dörfer auch deshalb im Dorf verbreitet, weil auch viele *nyindendu* aus andern Dörfern im Dorf leben und auch, weil *nəmandu* ihr spezifisches Yams- und Mythenwissen mit *nəmandu* aus andern Clänen und Dörfern diskutieren.

Zum *wapiwe* (Yamsstein) Kimbangwas

Die Art, wie mir manche Mythen im Zusammenhang mit *wapi*-Entstehung erzählt wurden, vor allem die Mythe von Wapilan, zeigt, wie einzelne Mythenelemente in der Vorstellung der Erzähler ineinander übergehen, miteinander verwechselt oder verschieden aneinandergereiht werden, so dass in Folge davon häufig unterschiedliche Schlüsse als Erklärung wesentlicher Punkte gezogen werden. In der Mythe von Wapilan wird zum Beispiel gesagt, dass der *wapiwe* (Yamsstein) in Kimbangwa aus einem abgebrochenen und in Erde verwandelten Arm des Kindes Wapilan entstand und deshalb *wapilan* oder Bira heisse. *wapiwe* wäre demnach das gleiche wie *wapilan*, was keineswegs von allen *nəmandu* bejaht wurde. Es scheint Unklarheiten in bezug auf *wapilan* oder *wapiwe* zu geben, wenn auch mehrheitlich betont wurde, der Yamsstein heisse *wapiwe* oder Bira. Klar ist, dass *wapiwe* oder *wapilan* als Ursprung und Lebensprinzip von *wapi* verstanden werden, als seine «Leber»,

Kimbangwas hätten mir sicher nicht die wahre Mythe erzählt. Er erzählte mir eine andere *wapi*-Mythe, die sich im Gebiet Djames bei den *yembekundi* (östliche Abelam) abgespielt hatte und nun auch als Mythe Djames der *shamu-kundi* gilt, im speziellen des Clanes Suambleikum. Ob es sich bei dieser Mythe wirklich um den *mambutap* handelt, bleibt fraglich. Dieses Beispiel zeigt klar, wie wichtig und ausschliesslich jedes Dorf (und jeder Clan) seine Mythen nimmt, aber auch, dass spezifische Mythen nicht Wissensgut aller – und schon gar nicht anderer Dörfer – sind.

⁴⁶ cf. 8.1.19 Mythe von Wapilan. Dieser Yamsstein wird in einem speziellen Haus im Weiler Mrtkwande zusammen mit einem Tarostein und vielen grossen *yuwa*-Ringern aufbewahrt.

⁴⁷ In Wapisaku («*wapi* ernten»), einem Gebiet im südlich-südwestlich an den Hügelkamm Mbutpun-Yuwanyingi anschliessenden Tal.

⁴⁸ Aber nicht jedes Jahr finden wirklich zwei Yamsfeste statt. Die Durchführung hängt von der Grösse und Anzahl des geernteten *wapi* ab.

⁴⁹ cf. Teil der Mythe 8.1.19.

sein Blutgeber. Schliesslich ist laut Auskunft einiger *nəmandu* der *wapiwe* aus der Leber (*wuranyan*; Seelen- oder Lebensprinzip) des ersten *mambutap* entstanden – genauso wie die Leber oder das Lebensprinzip des *wundjimbu*-Yams in der Mythe von Sirapam sich in das Schwein Sirapam verwandelte.

Auf den Weg einer Erklärung für die zwei Namen für den Yamsstein, die mit unterschiedlichen Mythen und unterschiedlicher Materialisation verbunden werden, kann der beiden Ausdrücken gleich zugeordnete Name Bira und eine Aussage des *nəmandu* Sirangwande aus Djame weisen: In Kimbangwa kennt man einen Yamsgesang Birananguare (‘Gesang des Bira’) oder *kəpmananguare* (‘Gesang des Bodens, Gesang des Landes oder Territoriums’), den man als historisch mit dem Namen des Dorfes Kimbangwa verbunden betrachtet:

nge gumbu ngwandu yambianu nge una
Upitenge gumbungwandu
Tarkwo ame yambianu

mənə əluap ndu-a dauap wapi
Upite Tarkwo Birana Lawi ndə-ia
djuī pəlna mbabmu ngwana

Ngwal Bira wuti lere ina pokauren
Upitenge Tarkwo ame
ndundundu kutna ina
wune wutina wune inana

Ndunget-u Miambagut-u tətə yəgnu gwatengra
nge kərək wuna Upite Tarkwo
gwanduga gumbu yangwa yambu

Ins Dorf ist Wasser hineingegangen, Feuer lodert,
in den Ort Upite ist Wasser hineingegangen,
im Weiler Tarkwo lodert (brennt) Feuer.

Du kurzer Mann (*ndu*), du in der Mitte entzwei geschnittener Mann (*wapi*),
Bira und sein «poroman» (Lawi) schlagen (?),
und die Sterne oben kommen hervor,
der Mond kommt hervor.

ngwal Bira! Ich habe Yamsmagie, ich pflanze *wapi*
im Ort Upite, im Weiler Tarkwo,
alle Männer aus allen Dörfern haben sie (die Magie) genommen (und sagen jetzt):
ich habe *wutina* (Kraft, Magie für den Yams).

Ndunget und Miambagut (= Ngölen und Kalkna, die Ngölönge und Mato ursprünglich nach Kimbangwa gefolgt waren)
stehen, denken,
schlafen, weinen; in Upite und Tarkwo
ist Wasser hineingegangen, und brennt Feuer (Untergang).

Dieser Gesang des Bira und der Yamsstein Bira selbst wurden beide von Upite-Tarkwo im Süden mitgebracht. In der dritten Strophe des Gesanges wird betont, dass alle andern Dörfer heute die Yamsmagie (*wutina* in diesem Zusammenhang), die ursprünglich nur Kimbangwa und den vom Ursprung her mit ihm verbundenen Dörfern (Kwarngu, Tiendekum, Waignakum und ein Teil von Wora) gehörte, auch für sich beanspruchen, dass sie Magie und Yams für sich genommen haben, also auch erfolgreich *wapi* pflanzen können. Dabei behaupten sie laut einigen Männern in Kimbangwa, sie seien auch aus Upite-Tarkwo. Letzteres empfinden die Abelam in Kimbangwa als einen – wenn auch paradoxerweise als alltäglich und normal erlebten – Übergriff auf ihr Urheberrecht und auf ihre als einzigartig empfundene Zugehörigkeit zum Ahnendorf Upite-Tarkwo. Da Birananguare ein historischer Gesang Kimbangwas ist, können ihn auch Abkömmlinge Kimbangwas in

andern Dörfern singen und angeben, dass es ihr Gesang sei. So singen diesen Gesang etwa auch Männer in Yenigo bei ihren Yamsfesten für *ka-Yams*⁵⁰.

In Upite-Tarkwo pflanzten die Vorahren der Dorfbewohner noch keinen *mambutap*. Die ursprüngliche Verbindung von Bira und *wapilan* scheint deshalb die wahrscheinlichere zu sein. Dies könnte eine weitere Bestätigung auch darin finden, dass *wapilan* der *kamukundi* (südliche Abelam)-Ausdruck für *wapindu* (≪*wapi*-Mensch/*wapi*-Wesen≫) ist.

Sirangwande aus Djame erklärte mir betreffs des heutigen Yamssteines in Kimbangwa, dass dieser Stein der verwandelte Sohn der mythischen Frau Ngwani sei (in Kimbangwa selber wurde mir dieser Name nie genannt). Ngwani, die wie alle ersten Menschen aus dem Erdloch heraufgestiegen war, hatte einen Sohn, der böswillig getötet wurde. Ngwani und ihre Tochter suchten aus einem Wasserloch alle seine Knochen zusammen, fügten sie wieder richtig zusammen, wickelten sie in Blätter ein und hängten dieses Bündel über die Kochstelle in ihrem Haus. Der Knabe kam wieder zum Leben und meldete der Mutter seinen Hunger an. Als er gross geworden war, fand eine Initiation statt, an der er teilnehmen wollte – zuerst heimlich für sich in seinem eigenen Haus. Er kam erst nach der zweiten durchtanzten Nacht mit seinem Initiationsschmuck aus dem Versteck hervor und mischte sich unter die anderen Initianden. Nach der Feier lief er mit seinem Initiationschmuck davon und verliess den Weiler Apanban in Loenem, wo die Initiation stattgefunden hatte. Die Mutter wollte ihn zurückhalten, es gelang ihr aber nicht. Er kam nach Nyipit, Wapikiti, Walepamu, Raralöp, Milpite, Bakun und Yamu (alles Gebiete oder Weiler Loenems), kam nach Winge, Wiplam, Kamani, Mbugniti (alles Weiler Djames), schliesslich nach Mbutpun, Gambandjo, Wendelem, Wundjimbu und endlich nach Wapisaku⁵¹ (alles Gebiete oder Weiler Kimbangwas):

«Er kam nach Wapisaku, und er weinte. Er weinte, und die Bewohner gingen hin, holten ihn und brachten ihn in einen Weiler. Sie bewahrten ihn dort auf und machten eine neue Geschichte über ihn – keine wahre Geschichte (d.h. nicht die ursprüngliche Geschichte). «Väter» sind (die Dörfer) Yimbia, Kuminibus und Djame. Er ging uns (diesen Dörfern) verloren. So viel. Er ging verloren. Wir fanden ihn nicht wieder. Sie (Kimbangwa) haben ihn genommen. Die Sache (den ursprünglichen Yamsstein Bira aus Upite-Tarkwo) ihrer eigenen Vorfahren haben die Bewohner Kimbangwas nach Beltagu (bei Mendamen) mitgenommen. Er (der Stein Bira) ging ihnen verloren, ging zurück nach Wosera. Dort nahmen sie ihn, haben ihn jetzt; die Bewohner von Nindego (Nindiko?; Karte III) besitzen ihn jetzt. Der neue Stein in Kimbangwa ist erst von gestern (eine jüngere Sache). Nun bewahren die Bewohner Kimbangwas den Sohn von Ngwani auf. Ihren *wapiwe* von früher haben sie an Nindego verloren. Der Stein von Yimbia, Djame und Kuminibus, der mit den Menschen unten (im Süden) entstanden ist, und den unsere Vorfahren hinauf (nach Norden in das Hügelgebiet) getragen haben, ging verloren.» (Sirangwande aus Djame)

Diese Äusserung und die vorher erwähnten Überlieferungen zur Herkunft von Bira aus dem südlichen Siedlungsgebiet Upite-Tarkwo und zur Herkunft von *mambutap* aus dem heutigen Siedlungsgebiet haben mich zum Schluss geführt, dass der ursprüngliche Yamsstein Bira mit der Mythe vom Knaben Wapilan verbunden ist, und dass nach Verlust des älteren Yamssteines der Name Bira und der damit verbundene Gesang auf den neueren Yamsstein übertragen worden sind. Dieser zweite, neuere Stein hat also keine direkte Ver-

⁵⁰ Früher muss es häufig zu Streit gekommen sein, wenn jemand merkte, dass dazu nicht legitimierte Männer Gesänge anderer Leute, Linien, Clane oder Dörfer sangen. Noch heute fällt solches unrechtmässiges Singen auf:

«Wenn irgend jemand unsere Gesänge singt, müssen wir (Männer aus Kimbangwa) fragen: «Um was für eine Geschichte handelt es sich denn, (d.h. welche Geschichte, die euch bekannt ist, ist mit diesem Gesang verbunden), dass ihr diesen Gesang singt?» (Paura)

⁵¹ Der Sohn von Ngwani folgte dem gleichen Weg wie der *mambutap*, der von Wapikiti-Basalmu nach Wapisaku floh.

bindung mehr mit der Mythe von Wapilan – nur noch eine indirekte über den Namen Bira. Trotzdem ist der jetzige Yamsstein Bira für viele Dorfbewohner noch *wapilan*.

Der Name *wapiwe* scheint ein generalisierender Name für Yamsstein zu sein, der allerdings häufig von Männern direkt mit der Mythe vom *mambutap* in Verbindung gesetzt wird. Sirangwande nennt auch den verlorengegangenen Yamsstein Bira einen *wapiwe*. *wapiwe* heisst <den *wapi* reiben>, eine Bedeutung, die verbunden ist mit der Haupthandlung, die mit dem Yamsstein bei der Zeremonie zu Beginn der Pflanzzeit durchgeführt wird: dem Abreiben von Substanz des Yamssteines und der Vermischung dieser Substanz mit einer magischen Mixtur. Den heutigen *wapiwe* haben die Abelam Kimbangwas laut Sirangwande erst im heutigen Siedlungsgebiet an sich genommen – nach Sirangwande gehörte er in früherer Zeit Djame. Deshalb seine kategorische Behauptung, Kimbangwa sei nicht das Ursprungsdorf des *mambutap*. Der jetzige *mambutap* sei der umgewandelte Sohn der mythischen Frau Ngwani, was mir so in Kimbangwa nie erzählt wurde. Für Kimbangwa gilt die eigene Mythe vom *mambutap* als Geschichte des *wapiwe* im Weiler Mrtkwande – vom Standpunkt Sirangwandes aus Djame nicht die wahre, ursprüngliche Mythe!

Im Falle der Informationen über Bira haben wir es mit teils eigenen Interpretationen von Informanten und ihren Kombinationen bekannter und wichtiger Elemente zu tun. Die bedeutsame Relation, die heute die wichtigen Männer im Dorf zwischen dem Yamsstein Bira im Weiler Mrtkwande und dem wichtigsten alten Yamsgesang des Dorfes, Birananguare, herstellen, die aber durch keine Mythe klar bestätigt wird, wird von jedem einzelnen der Männer in eigener Erklärungsarbeit anhand bekannter Tatsachen und Mythen individuell dargestellt. Wichtig ist nicht eine festgelegte Wahrheit, sondern die Wirksamkeit der einzelnen Elemente und ihrer Verbindung miteinander, ihre Bedeutungsgeladenheit und das Wissen, dass ihre Anwendung immer wieder Pflanzenerfolg gebracht hat. Es existiert keine festgelegte Geschichte des Yamssteines Bira. Die Änderungen im Laufe der vergangenen Zeiten – bewirkt durch Siedlungswechsel, neue Allianzen, Krieg und Zerstörung – haben eine Linearität der Übermittlung verhindert; die unterschiedlichen Erzählungen der Geschichte und Bedeutung von Bira machen deutlich, wie bewegt die Vergangenheit des Dorfes gewesen sein muss. Auch die wechselnde Zusammensetzung der Dorfbewohner wegen neuen Einheiraten musste einem selbstverständlichen dorfbezogenen Wissen entgegenwirken. Aus all diesen Gründen sind die Bewohner – zumindest heute – dazu gezwungen, ihre eigene Geschichte und ihre Erzählungen mit externen Elementen in einen sinnreichen Zusammenhang zu bringen.

Zeremonialyams und Prestige

Zeremonialyams steht nicht nur symbolisch für hervorragende Nahrung überhaupt, sondern er bedeutet auch Reichtum⁵², Ruhm und Macht. Er ist, neben Muschelringen (*yuwa*) und Schweinen (*mbale*) oder Stücken von Schweinen, ein wichtiges Tauschobjekt, das man festgelegten Tauschpartnern oder Leuten, die man herausfordern und beschämen will, gibt. Erfolgreiches Ernten von Yams bringt Ruhm und bedeutet Macht gegenüber andern, die weniger erfolgreich geerntet haben. Durch Yamserfolg schafft ein Yamspflanzer sich einen Namen⁵³. Nach Diane Losche wird den Abelammännern in den Initiationszeremonien alles rituelle Wissen zum erfolgreichen Züchten von langem Yams, der für ihre Tauschpartner bestimmt ist, beigebracht (1978: 7)⁵⁴.

⁵² Kaberry 1971: 54.

⁵³ Kaberry 1941/42: 349; Losche 1978: 7:

«By the production and presentation of longer yams than his *tshambera* an adult man gains status for himself while his partner loses status until he in turn can present longer yams than those presented.» (Losche 1978: 7)

⁵⁴ Zudem Stöcklin 1977: 27/28 (Verbindung von Initiation und Zeremonialyamsanbau).

Wie wesentlich Tausch zwischen *djambera*-Partnern ist, wie wesentlich somit auch die beiden Parteien (*ara*) im Tausch sind⁵⁵, wird anhand einer Äusserung, die Sarekisik während eines Yamsfestes machte, deutlich:

«Beide *ara* müssen gleichzeitig pflanzen. Pflanzte nur eine *ara* – wie soll dann die andere existieren?»

Dies betont das regierende Reziprozitätsgesetz und weist hin auf das Ziel, das durch die für viele Männer und ihr Prestige so wichtige Hauptbeschäftigung, das Zeremonialyampflanzen, angestrebt wird – nämlich in ständigem Austausch mit andern zu stehen, Verpflichtungen und Rechten nachzukommen oder sie wahrzunehmen, Streitereien zu schlichten oder anzuheizen, Vergehen zu ahnden und persönliche Beleidigungen zu parieren⁵⁶.

Durch das Pflanzen von Zeremonialyams bestätigt ein Mann seinen Status als Erwachsener. Zeremonialyams kann nur pflanzen, wer schon eine oder mehrere Initiationszeremonien durchlaufen hat. Diese Bedingung allein öffnet aber noch nicht einen sicheren Weg zum Pflanzenerfolg und damit zum Yamsruhm. Es ist für jüngere Männer wichtig, sich an ältere, erfahrene Yampflanzer, *kumbundu*⁵⁷, anzuschliessen und von ihnen zu lernen. Während der Initiation allein lernt der Initiand nicht alles – eher wird ihm mögliches Wissen angedeutet oder in Stichworten übermittelt. Der wirkliche Lehrgang erfolgt in der späteren Ausübung und im Hinzulernen spezieller Praktiken und Gesänge. Damit ein jüngerer Mann (schätzungsweise bis zum Alter von 45/50, manchmal mehr Jahren) aber Wissen von erfahreneren Männern erlernen kann, muss er sich mit diesen Männern auf eine Art verbinden, die möglichst keine Gegensätze aufkommen lässt.

Sich einen Namen als Yampflanzer gemacht zu haben, heisst vor allem für jüngere Männer noch keineswegs, damit selbstverständlich eine eigene Machtstellung aufbauen zu können. Ruhm erwirbt der einzelne eher für seine Linie, seinen Clan, seine *ara* oder sein Dorf. Ist ein Yampflanzer zudem zu erfolgreich, wird er damit für sich selber zu einer Gefahr, wird er durch gegen ihn gerichtete Zauberei gefährdet. Früher wurde mancher berühmte Yampflanzer mit dem Speer von Feinden getötet, weil er zu viel über Yams, Yamsmagie, Zaubersprüche und Gesänge wusste. Heute stirbt ein zu erfolgreicher Yampflanzer – der dank seinem Yams viele Möglichkeiten in der Hand hat, mit Yams andere zu bekämpfen, und so Neid und Befürchtungen weckt – nach Meinung der Abelam vor allem an Zauberei. In einer Dorfdiskussion wehrte sich deshalb ein kranker Mann dagegen, dass man ihn mit erfolgreichem Yampflanzen in Zusammenhang bringe. Dieser Mann war nach Meinung aller deswegen krank, weil er Zaubereipraktiken ausgesetzt gewesen war, und er fürchtete nun, noch mehr (auf seinen Yamsanbau zurückzuführende) üble Rede und damit erneut Zauberei auf sich zu ziehen. Ein anderer Mann verwahrte sich in einer Rede während eines Yamsfestes dagegen, dass man seinen Namen im Zusammenhang mit erfolgreicher Ernte äussere, obschon er tatsächlich Erfolg im Pflanzen erzielt hatte.

«Dieser *wapi* ist etwas von dir (anderem Mann). Nenne meinen Namen nicht – nenn' deinen! Wenn du meinen Namen aussprichst, zu laut, wenn du ihn zu hoch hinauf setztst, mag ich das gar nicht. Ich wil nicht untergehen.» (Nialak)

Natürlich drückt diese Aussage auch versteckt Stolz aus, aber mögliche Gefährdung ist doch in aller Bewusstseins stets präsent. Nur wirkliche *nəmandu* sind ungescholten fähig,

⁵⁵ Kaberry 1941/42: 349 und 3.6.2.

⁵⁶ Einige Abelam erklären, explizit vom Zeremonialyamskomplex, diesem Kreislauf von Anpflanzen, Ernten und Tausch, ausgehend, alle anderen wichtigen Lebensaktivitäten.

⁵⁷ *kumbundu* («Kopf-Mann») heisst ein Mann, der *wapi* zu züchten versteht, heisst aber auch spezifischer der Mann, der den Yamsstein bewahrt – pro Dorf ein Mann (auch *wapi numbulngwandu*). Ein Mann dagegen, der keinen Yams züchtet, heisst *kwami kakwandu*, «Mann, der Schweinefleisch isst». Schweinefleisch essen und Zeremonialyamszüchten schliessen sich gegenseitig aus.

den «Namen des Yams» zu tragen, d.h. Ruhm ohne drohende Gefährdung. Ein *nəmandu* kann nicht leicht durch Zauberei angegriffen werden, weil er selber viel weiss: dies ist seine eigentliche Macht.

4.3.1 Voraussetzungen für das Pflanzen und Gedeihen von Zeremonialyams

1978/79 wurden 13 verschiedene Zeremonialyamsgärten bepflanzt. Das sind Gärten, in denen ausschliesslich *mambutap*-Yams (neben *mai*-Taro) gepflanzt wird. Viele weitere Männer pflanzten darüberhinaus einzelne *gwarwapi*-Sorten in Essgärten an. Der «zweite Yams» darf in den Pflanzungen mit *ka*-Yams (kurzem Yams) gemischt werden. So haben im ganzen auf mehr oder weniger ausschliessliche Art 29 von 71 im Dorf anwesenden Männern versucht, mindestens einen bis zwei *wapi*, d.h. Zeremonialyams irgend einer Sorte, zu züchten: Fünf *nəmandu* und sechs weitere Männer zwischen 40 und 55 Jahren galten als besonders gute Pflanzer. Elf pflanzten zum ersten oder zweiten Mal. Drei waren bekannt dafür, immer Pech beim Pflanzen zu haben; trotzdem versuchten sie es immer wieder. Zwei Pflanzer erklärten im Verlaufe der Pflanzzeit immer wieder, sie würden nicht pflanzen, sondern mit ihrer Frau zusammenleben – hatten aber Zeremonialyams gepflanzt.

Über Männer, die Misserfolg beim Pflanzen hatten, nicht oder nicht mehr pflanzten, äusserte sich Ndukabre (ca. 28jährig), der erstmals selber *wapi* zu züchten versuchte, so:

«Nytibagun pflanzt nicht, er läuft nur immer den Frauen nach. Wutngas weiss nicht, wie man *wapi* züchtet. Wangi ist unfähig, er liebt nur Frauen. Inambak (ca. 55jährig) und Wiapi (ca. 45jährig) haben nie gepflanzt. Matias und Leo sind Männer der Stadt Maprik (d.h. sie arbeiten für Geld in Maprik) und pflanzen nicht *wapi*. Mendjongen? Seine Frau verlässt ihn keine Minute; wenn er pflanzt, geht deshalb immer alles kaputt. Michael und Yamakwami sind katholisch und wollen deshalb nicht pflanzen. Tapokwin ist auch katholisch, aber er pflanzt. John war lange «councillour», auch heute noch pflanzt er nicht. Delis ist viel zu jung. Erst kürzlich hat er geheiratet. Param (ca. 30jährig) darf nicht pflanzen, weil seine Eltern es nicht wollen. Er folgt seinem Vater, der auch nicht pflanzen kann. Nyigrilen ist zu alt und schwach, um noch pflanzen zu können. Winauru war früher ein grosser Pflanzer, heute ist er Witwer, keine Frau sorgt für ihn, deshalb kann er nicht pflanzen.»

Zeremonialyams und Frauen

Zeremonialyams pflanzen und den Frauen nachlaufen, d.h. mit ihnen sexuellen Kontakt haben, schliessen sich in der Vorstellung der Abelam aus. Schön wird diese Tatsache ausgedrückt in einer Aussage, die während der Zeremonialzeit immer wieder zu hören ist: *wapina sipe lisek marek*, «die Haut des Yams ist nicht süss». Während der Zeremonialzeit ist die Haut der Frau süss, sexuellem Kontakt und Flirt mit Frauen steht nichts im Weg (ausser Eifersucht anderer Männer), der Yams kann durch direkten oder indirekten Kontakt des Pflanzers mit dem weiblichen Geschlecht nicht in seinem Wachstum gefährdet werden, da er glücklich geerntet ist und in den Esshäusern lagert. Auf die enthaltsamen Monate der Pflanzzeit – eine Zeit, in der «die Haut des Yams süss ist»⁵⁸, also Yams die Hauptbeschäftigung der Pflanzer darstellt – folgt die als erholend empfundene Zeremonialzeit mit vielen «singsing»-Festen und somit mit vielen Möglichkeiten, Liebschaften anzuknüpfen und ausgelassen sein zu können, ohne Angst vor unerwünschten Folgen im Pflanzgarten haben zu müssen.

⁵⁸ Im Kapitel 2.2 S. 12/13 ist nachzulesen über den Zusammenhang von Yampflanzen und Sexualität und über die Einschätzung der Sexualität. Zudem cf. 6.1.1 zur Beziehung Mann-Frau und damit verbundenen Vorstellungen.

«Ritual antipathy between female sexuality and yams is common among yam-growing peoples and leads to a prohibition against sexual intercourse during part or all of the yam's growth phase.» (Tuzin 1972: 237)

Dass Zeremonialyams primär Prestigeprodukt der Männer ist, und die Frauen von den Gärten und vom Kontakt mit Yampflanzern sich fernhalten sollten, weiter aber auch eine zu ausschliessliche Interpretation des langen Yams als Phallussymbol⁵⁹, kann beim Betrachter die Ansicht hervorrufen, dass der Zeremonialyamskomplex eine rein männliche Angelegenheit ist, und die Frauen von diesem Komplex in Realität und Vorstellung ganz ausgeschlossen sind, dass quasi die Männer in diesem Bereich unter sich sind, und die Frauen nur dank ihrer Abwesenheit wichtig sind. Aber die Frauen – und das weibliche Prinzip überhaupt im Gegensatz zum männlichen – sind im Bewusstsein der Abelam keineswegs als bedeutungslos vom Zeremonialyamskomplex ausgeschlossen, sondern stellen darin ein wichtiges, komplementäres Element dar.

Einmal ist es jedem Abelam-Mann von der wirtschaftlichen Realität des Alltagslebens her gesehen klar, wie wichtig die Frau und ihre Arbeit ist, vor allem auch während der Pflanzzeit. Zudem muss die Frau eines Pflanzers ebenso wie dieser selbst spezielle Yamsgesetze (meist Tabus) einhalten. Es nützt einem Pflanzler wenig, noch so vorschriftsgemäss zu leben, wenn seine Frau tut, was ihr passt, und keine Rücksicht auf ihn nimmt.

Von Männern, die zusammen Zeremonialyams pflanzen, redet man häufig als von einem Mann und einer Frau, denn «Mann und Frau gemeinsam «machen» Zeremonialyams». Eine Frau meinte zur Verbindung von Zeremonialyams einzig mit Bereichen des Mannes:

Die Männer ernten *wapi*, *wapi* ist etwas, das nur zu den Männern gehört. Auch die Frauen müssen die strengen Gesetze einhalten, aber in den Garten können sie nicht hinein. Mann und Frau sind ein Körper; wir arbeiten gemeinsam.» (Maria)

In Realität bleibt die Frau zwar ausserhalb des Yamsgartens, doch in den Vorstellungen der Männer bleibt sie auch noch innerhalb des Yamsgartens wichtig⁶⁰.

Von Pflanzzeit zu Pflanzzeit

Eigentlich beginnt man nicht erst nach der Einleitungszeremonie für den Anbau von *wapi*, an das Pflanzen und Hegen von Yams zu denken. Schon die Erntezceremonie des Vorjahres weist auf den neuen Pflanzzyklus hin. Wer beispielsweise im Vorjahr Misserfolg hatte, sollte deswegen nicht aufgeben und sollte sich schon auf die neue Pflanzzeit vorbereiten.

Wenn ein Mann bei Versammlungen (*wargure*; Versammlung, bei der über Yams, Streit oder über Geschichten aus vergangener Zeit gesprochen wird) vor Beginn der neuen Pflanzzeit ihm angebotenes Schweinefleisch nicht entgegennimmt, dann wird sein *wapi* im kommenden Jahr nicht gedeihen. Die an der Versammlung Anwesenden werden in einem solchen Fall keine gutgemeinten Reden («tok amamas») halten – was Voraussetzung für gutes Gedeihen der Nahrung wäre. Zeremonien und *wargure*-Dorfversammlungen sind essentiell für die Produktion von Nahrung⁶¹. Wenn Menschen sich versammeln, zusammen

⁵⁹ Lea 1964: 113 (nördliche Abelam und Wosera Gebiet); Forge 1966: 28/30; 1971: 139 (für die Abelam) und Tuzin 1972: 240 (für die Ilahita Arapesh).

Nicht jeder *wapi* wird als männlich betrachtet. In den Zeremonialyamsgärten wachsen auch weiblich gedachte *wapi*; sie sind nicht lang und relativ gerade gewachsen, sondern in zwei oder mehrere Teile aufgegabelt.

⁶⁰ cf. 4.3.2.4 (Beziehung Mann-Frau und Sexualität) und 4.3.3.1.1 (zur Bedeutung von *yuwi*, Schamhaar der Frau). Eine *wapi*-Sorte, der rötliche *ngumbuliwapi*, ist laut einer Mythe (cf. 8.1.24) sogar aus der Scham einer Frau entstanden.

⁶¹ Auch Lea 1964: 61.

reden und essen, zeigen sie, dass sie sich gut gesinnt sind oder zumindest bemüht sind, gut zusammen zu leben, Streit zu vermeiden oder zu schlichten und die Ursachen von Unglücksfällen zu verstehen.

Sollen Versammlungen und Diskussionen stattfinden, so sagt man, «man werde Rauch machen». «Wenn man Feuer auf dem Dorfplatz macht, werden sich Menschen versammeln». Feuer steht metaphorisch für Dorfversammlungen, aber auch für Schweine und Yams, wichtige Bestandteile vieler Dorfversammlungen.

«Schweine sind (etwas wie) Feuer für den *wapi*; sie kommen zuerst. Schweine «schauen» zum *wapi*. Wenn wir Schweinefleisch kochen, dann essen die Ahnen (auf ihrer Seite) *wapi*. Wenn nur alle andern Dörfer Versammlungen abhalten und Schweinefleisch kochen, werden unsere Ahnen in diese andern Dörfer gehen (und helfen).» (Ndukabre)

Mit dem Ausspruch, «das Feuer wird gut brennen»⁶², wird von den Abelam darauf hingewiesen, dass auch nach der folgenden Pflanzzeit wieder Feuer auf dem Dorfplatz brennen werden, dass also *mbalewapi* (Yamstausch; Verteilung von *wapi* und Schweinefleisch im Wettstreit) und *wargure* (Versammlungen, bei denen Essen in Form von *wapi*, seltener Schweinefleisch, angeboten wird) stattfinden werden. Damit wird eine Hauptvoraussetzung für das weitere, friedliche Zusammenleben der Menschen gegeben sein, was bedeutet: «*wapi* wird wieder gut gedeihen». Wir haben es hier mit dem folgenden – im Kapitel 2.2 schon erwähnten – ununterbrochenen Kreislauf zu tun: gute Yamsernte ermöglicht Zeremonien und Versammlungen, die wiederum gute Yamsernte ermöglichen.

Dagegen bedeutet der Ausspruch: «es gibt auf diesem *ame* kein Feuer, an dem du eine Zigarette anzünden kannst und dich zum Plaudern oder zu Festlichkeiten hinsetzen kannst», das kein erfolgreich geernteter *wapi* vorhanden ist.

Einleitung der Pflanzzeit

«Early in July, the big man of a hamlet which has held an initiation ceremony dons a mask and goes through the village with two or three men in attendance, imposing a taboo on some coconut palms, so that the fruit may be reserved for sacrifices in the yam gardens. Both the mask (a large conical wickerwork ornament which completely envelops the head) and the wearer are called *babatagwa*. He receives small gifts of taros, *ka*, bananas, betelnut and tobacco from prominent men in the hamlets which he then places in his house-tamberan to invoke the goodwill of the tambran spirits toward all the crops of the village.» (Kaberry 1971: 53)

So wurde 1938/39 in Kalabu die beginnende neue Pflanzzeit eingeleitet. Das Zitat zeigt zugleich auch den engen Zusammenhang zwischen Initiationen und Anbau von Zeremonialyams.

In Kimbangwa vollbringt heute der *kumbundu*, der Wächter des *wapiwe*, eine einleitende Zeremonie (3.3.4 S. 45), zu der auch interessierte Männer aus andern Dörfern kommen, da ja in Kimbangwa das Hauptwissen über *mambutap* aufbewahrt wird. Auch während der Pflanzzeit werden Männer aus andern Dörfern, wenn ihr *mambutap* gefährdet scheint, nach dem *kumbundu* von Kimbangwa rufen, damit er alles versuche, ihre Nahrung im Boden zu retten.

Die spriessende Kokosnuss (*sugustapma*)⁶³, die bei der Einleitungszeremonie für die Pflanzzeit verwendet wird, ist eine Art Lockzeichen für die Ahnen, deren Hilfe verlangt wird. Die Ahnen sollen durch diese ihnen besonders angenehme Nahrung angezogen werden und sollen gemahnt werden, dem Yams der anwesenden Männer aus dem eigenen

⁶² Im Yamsstreitgespräch 8.4.2 S. 316 beispielsweise steht, Kimbangwa werde «das Feuer (= den Yams) nach Djame tragen». So wird Djame in der folgenden Zeremonialzeit vielleicht wieder «gut brennendes Feuer» haben.

⁶³ *Sugustapma* ist zugleich ein Name, den man männlichen Schweinen gibt.

Dorf in die Yamsgärten zu folgen, sich nur um diese Kokosnuss herum (die in Kimbangwa bleibt) zu versammeln und nicht woandershin zu gehen.

In den verschiedenen Yamsgärten selber werden im Verlaufe der Pflanz- und Reifezeit immer wieder weitere Kokosnüsse getrunken, die ebenfalls die Funktion haben, die Ahnen anzulocken. Von den Ahnen wird verlangt, in der Nähe dieser Kokosnuss zu bleiben, zum *wapi* im Garten zu schauen und nicht wegzurennen. Wird ein *wapi* besonders gross, so pflanzt man die entsprechende *sugustapma* nach der Ernte ein. Die entstehende Kokospalme wird später für lange Zeit an diesen besonderen, langen Yams erinnern.

«Reinigungen»

Eine wesentliche Vorbedingung, deren Erfüllung sowohl von den Zeremonialyampflanzen wie auch von den übrigen Dorfbewohnern als Bedingung und Voraussetzung für besonders hervorragende Ernte aufgefasst wird, ist das friedliche Zusammenleben, d.h. das ständige Ausgleichen von hängenden Streitigkeiten. Jeder, der irgendwelche (meist zwischenmenschliche) Probleme hat, weiss, dass er es der Gemeinschaft schuldet, dass diese Probleme zur Sprache kommen und mit oder ohne Hilfe von aussen gelöst werden.

Eine weitere Vorbedingung für die Pflanzzeit ist das «Waschen», d.h. die Ritzung des Penis. Früher reinigte sich jeder initiierte Yampflanzer auf diese Art von Verunreinigungen, die durch sexuellen Kontakt mit Frauen und durch Nahrungsentgegennahme aus den Händen von Frauen oder jungen Männern entstanden waren. Man befreite sich so vom Blut und von sonstigem Schmutz («doti») der Frau. Früher verletzten die Männer ihren Penis, egal ob sie nur *wapi* oder nur *ka* anpflanzten. Heute ritzen nur noch wenige Männer vor dem Pflanzen von Zeremonialyams ihren Penis blutig.

Während die Wunde noch am Heilen ist, darf der betreffende Mann seine Esshäuser nicht betreten. Ist die Wunde eingetrocknet, kann der Mann mit Roden und Pflanzen beginnen. Viele befolgen also diese Sitte nicht mehr, teils, weil sie, wie sie sagen, zu faul dazu sind, d.h. die damit verbundenen Mühen und Schmerzen ihnen zu weit gehen, teils, weil sie katholisch geworden sind und glauben, diese Handlung mit ihrem neuen Glauben nicht mehr verbinden zu können.

Früher bezog sich das Aufritzen des Penis auf einen weiten Radius von Lebenssituationen. Ein guter Mann, der Wert auf eine schöne und leuchtende Haut legte, hatte in folgenden Situationen seinen «Penis zu waschen»: bei Initiationen, Heirat, Todesfall, Geburt eines Kindes, Menstruation der Frau (leichtere Art der Peniswaschung als etwa bei der Initiation), vor jeder Pflanzzeit und – als älterer Mann – nach Kontakt mit jungen Leuten beiderlei Geschlechts.

Es heisst, dass der *wapi* nicht gut wird, wenn ein Mann seinen Penis nicht «wäscht»; die Laubblätter werden dann nicht stark, und beim kleinsten Wind und Regen fallen sie ab. Sie sind in dem Fall «schwach wie eine Frau». Ein Mann nannte mir als Grund, warum er Zeremonialyamsgärten nicht betrete, er Sorge sich wegen eines seiner Schweine, das ständig in fremde Gärten einbreche und für das er immer zahlen müsse. Ein anderer Mann lachte über diese von ihm so genannte Notlüge; in Wirklichkeit habe dieser Mann «seinen Penis nicht gewaschen», nachdem er mit seiner Frau immer wieder geschlafen habe. Deshalb getraue er sich nicht, in Yamsgärten hinein zu gehen. Gelogen hat der erstgenannte Mann dennoch nicht: sein Hinweis auf sein Schwein kann als *andjekundi* (verschlüsseltes Reden) genommen werden dafür, dass er sexuellen Kontakt mit Frauen hatte. Schweine brechen nämlich laut den Abalam nur deshalb in Gärten ein, weil sie Menstruationsblut oder Geschlechtsverkehr «gerochen haben».

Eine weitere Voraussetzung für erfolgreiches Pflanzen ist, dass die Weiler, in denen Menschen wohnen, sauber gehalten werden, d.h. gereinigt werden von schädlichen Einflüssen aus der Zeremonialzeit, während der Frauen und Männer sexuellen Kontakt miteinander hatten.

Nach dem Ende der letzten «singsing»-Feste muss durch das Binden, Kochen und Verteilen eines Schweines⁶⁴ der Dreck der Anwesenden, genannt *kwadjisipe* («Haut des Betelpfeffers») und *madjasipe* («Haut, Schale des Betels»), entfernt werden. *kwadjisipe* und *madjasipe* sind die äusseren Zeichen des geselligen Zusammenseins, die auf dem Dorfplatz sichtbar bleiben. Der *ame* muss gereinigt werden, damit im kommenden Jahr erfolgreich *wapi* gepflanzt werden kann. Das erste Schwein also, das man nach den Festnächten rund um die Yamsfeste und um Yamstausch festbindet und verteilt, «gehört den Frauen und Kindern» (die es auch ausschliesslich essen dürfen); es entfernt die schädlichen Einflüsse, die letztere zurückgelassen haben. Das zweite Schwein, das nach den Yamsfesten gebunden wird, ist dagegen für die Männer gedacht – nur sie dürfen denn auch von diesem Fleisch essen. Nachdem ein Mann diess Fleisch zu sich genommen hat, darf er nicht mehr mit Frauen schlafen. Falls er dieses Gesetz bricht, können weder der *ka* noch der *wapi* gedeihen.

«Schweine und Frauen gefährden Männer und die Nahrung. Zur Zeit des Rodens esse ich Schweinefleisch und lasse (die Hände von den) Frauen. Ich pflanze den *wapi*. Ich ziehe die Ranken an Stecken hoch. Von nun an ist es verboten, Schweinefleisch zu essen, bis zur Ernte. Würde ich jetzt Schweinefleisch essen, würde der Käfer *nambərərəp* im Gartenboden das Schwein riechen und die Yamsknolle (im Boden) und die Laubblätter anfressen.» (Wangi)

Das Reinigen von Dorfplätzen und Wegen findet auch manchmal während der Pflanzzeit statt, wenn besonders bedeutsame Gegenstände herumgetragen werden, oder Handlungen zum Hegen des *wapi* durchgeführt werden. Als Männer aus Kimbangwa den *wapiwe* Bainyiks, den sie wegen Streitigkeiten in Bainyik einige Jahre im eigenen Dorf aufbewahrt hatten, nach Bainyik zurücktrugen, reinigten zwei ausgewählte Männer den Weg vor dem *wapiwe* Bainyiks vor schlechten Einflüssen mit den grünen *tjipmia* («salat»; Dendrocnidae spp.)-Arten *ngəware* und *niaure* (eine Art Brennesselgewächs).

«Den *ame* für die Dorfbewohner reinigen», kann auch als Metapher verstanden werden und heisst dann, dass ein *nəmandu* über den Dorfplatz wacht, zu den Ahnen Kontakt hat und den *ame* im wörtlichen und im übertragenen Sinn sauber hält, damit die Ahnen (auf ihrer Seite) sich dort ebenfalls versammeln können.

Eine weitere Voraussetzung für den Erfolg in der neuen Pflanzzeit wurde schon genannt: die *wargure*-Dorfversammlungen, an denen u.a. über den *wapi* geredet wird, über Yamserfolge in der Vergangenheit und entsprechende Wünsche für die Zukunft. In solchen Versammlungen steht oft «kirapim kaikai» («gut vorsorgen für die Nahrung») im Zentrum. Wird nicht über die Nahrung geredet, und machen sich nicht viele Dorfbewohner Gedanken über den Yams (und die Nahrung allgemein), dann wird kein guter *wapi* gedeihen können, heisst es. Einer der häufigsten Aussprüche im Bezug auf die kommende Pflanzzeit heisst: «ihr müsst euch gute Gedanken machen, dann werden wir einen langen Yams ernten».

Leitgedanke für das gemeinsame Zusammenleben und gleichzeitig die meistgenannte Voraussetzung für erfolgreiches Pflanzen ist, dass die Dorfbewohner möglichst mit guten Absichten zusammen leben sollen, friedfertig und bereit dazu, Probleme voreinander auszusprechen und gemeinsam zu lösen zu suchen. Wenn in irgend einem Weiler Diskussionen aufkommen, sollten die andern Dorfbewohner hingehen und in gemeinsamer Dorfversammlung über fällige Probleme reden. Wenn die Bewohner sich nicht in die Hauptweilern (*apange*, *təpmange*) immer wieder versammeln und über ihre Schwierigkeiten beraten, wird der Yams in der neuen Pflanzzeit nicht gedeihen können.

⁶⁴ Im Fall der «Platzreinigung» genügt das Präparieren eines Schweines, da es nicht die *ngwalewale* (Wassergeister und Geistwesen) sind, die ausrufen, also nach einer Art Opfer verlangen. Es handelt sich nicht um eine Initiation, deren Vorbereitung das Präparieren von sehr vielen Schweinen fordert.

Neben Dorfversammlungen sind auch Wettstreitgespräche in der Folge einer abgeschlossenen Pflanzzeit wichtig, um eine neue Pflanzzeit richtig einzuleiten. Streitgespräche fördern nach Ansicht der Abelam das gute Zusammenleben und vermögen der Gefahr entgegenzuwirken, dass einzelne Männer ohne Antrieb und Ziel vor sich hin leben («stap rabis sindaun nating»).

In einer Rede anlässlich des Baues eines Aufbewahrungshauses für Zeremonialyams erläuterte ein *nəmandu* des Dorfes das vorbildliche Benehmen der Bewohner Kimbangwas im Vergleich zu demjenigen der Bewohner Djames – u.a. in Hinsicht auf eine erfolgreiche künftige Ernte in den Zeremonialyamsgärten:

«Wir hier versammeln uns immer wieder und reden zusammen. In Djame versammeln sich die Leute nicht: weder die *nəmandu* noch die jungen Männer. Alle gehen fort in alle Richtungen. Setzen sich nicht zusammen. Hier aber verstehen es alle, *nəmandu*, junge und kleine Leute, alle, den Reden der andern zuzuhören, gemeinsam zusammensitzen und viele Geschichten der Ahnen zu erzählen. Wir verstehen zuzuhören und das Dorf in Ordnung zu halten – Djame nicht.» (Wulnəmbia)

Gutes Beisammenleben fördert, zu viele Streitigkeiten und Sorgen bedrohen die Chancen guter Ernten. Deshalb wird bei jeder Gelegenheit jeder aufgefordert, seine Sorgen zu äußern, damit Abhilfe geschaffen werden kann. Vor allem bei *wargure* über Yamsangelegenheiten müssen die Anwesenden alles versuchen, ihren Groll in öffentlicher Diskussion abzulegen.

Zum Beispiel können weiter schwelende Trauer um einen Toten oder heimlicher Verdacht in bezug auf Schuldige an einem Todesfall den Erfolg einer neuen Pflanzzeit gefährden. Tod und Krankheit selbst, beide nach Meinung der Abelam möglicherweise verursacht durch Zaubereipraktiken, werden als Ausdruck ungelöster Probleme und Schwierigkeiten betrachtet und können den Erfolg beim Pflanzen beeinträchtigen. Während der Pflanzzeit sollte ein Pflanzer einem Toten nie zu nahe kommen; genau so wie der Tote verwest, würde sonst auch der *wapi* im Erdloch verwesen. Mit dem Yampflanzer würde ein Hauch des Toten mit in den Zeremonialyamsgarten hineingehen, so dass die Ahnen Bescheid wüssten und ihre Hilfe verweigern könnten⁶⁵. Neben dem Hauch des *gamba* (Totengeist) trägt der Yampflanzer aber auch noch den Hauch der Frauen mit sich in den Garten hinein – da es ja vorwiegend Frauen sind, die nahe bei einem Verstorbenen Wache halten. Somit würde der *wapi* im Boden innerhalb des Zeremonialyamsgartens doppelt bedroht.

4.3.2 Gesetze für Pflanzer von Zeremonialyams

4.3.2.1 Wohnen

Wer Yams pflanzt, sollte während der Pflanzzeit in einem Hauptweiler wohnen. Wer *wapi* pflanzt, sollte einen Wohnort seiner Clan-Ahnen wählen und auf Boden der Väter wohnen, damit die Ahnen sowie spezifische Würmer (*bekuam*) des Bodens zufrieden sind, und somit bereit zu der von ihnen erwarteten Mithilfe. Wer nicht in einem Ahnenweiler (*ngwalepange*) wohnt und trotzdem *wapi* pflanzt, muss alle andern vorgeschriebenen Gesetze um so strenger einhalten. Wer *wapi* pflanzt, sollte nicht alleine wohnen, weit weg von den Hauptsiedlungszentren und damit weit weg von den Augen aller, dort, wo es kein Feuer, keine Gemeinschaft gibt. Bei solch einsamer Wohnlage stünde ein Pflanzer unter ständigem Verdacht, nicht sexuell enthaltsam zu leben und so auch den *wapi* in den Zeremonialyamsgärten anderer Pflanzer zu bedrohen, wenn er sich dorthin begibt – denn ein Yampflanzer

⁶⁵ Ahnen (*ngwalepa*), länger Verstorbene, und *gamba*, Neuverstorbene, sind sich nicht gut gesinnt. Der *gamba* muss zuerst einige Jahre herumirren, bevor er von den *ngwalepa* aufgenommen wird.

sitzt häufig mit andern Yampflanzen zusammen und kann manchmal auch mit ihnen in deren Zeremonialyamsgärten hineingehen.

Dass sehr viele Yampflanzen in den unteren Buschweilern Makuliu, Mambau und Mbalepoka wohnten, wurde in Zeiten erhöhter allgemeiner Spannungen im Dorfe immer wieder als unmittelbare Bedrohung des möglichen Yamsruhms Kimbangwas angesehen und verurteilt. Das hinderte aber die entsprechenden Bewohner der unteren Weiler nicht, ihren Wohnort beizubehalten. Nur vorübergehend während wichtigen *wargure* zogen einzelne von ihnen in Hauptweiler.

4.3.2.2 Boden

Es gilt im Dorf als ungünstig, wenn man nicht auf eigenem Boden *wapi* pflanzt. Auf Boden eines andern Clanes zu pflanzen, bedeutet Schwerarbeit und ständige Gefährdung des Yamsglückes. Zum einen ist man dem «Vater des Bodens» zu Gegenleistungen verpflichtet, zum andern «weiss der Boden nicht», und wissen indirekt die Ahnen und die *bekum* nicht gut genug, dass sie einem gut gesinnt sein sollten.

Als guter Boden für *wapi* gilt Grund, den schon der Vater oder Grossvater mit *wapi* bepflanzt hat. Dass «der Boden weiss», ist in einem solchen Fall am gewissesten garantiert. Zudem hat die früher gemachte Erfahrung lehren können, wie günstig die entsprechende Erdqualität für den langen Yams ist. Boden, in dem früher häufig *ka* gepflanzt wurde, wird zum Beispiel deshalb als nicht so günstig für langen Zeremonialyams angesehen, weil Dornen des *ka* im Boden zurückgeblieben seien, die dem *wapi* erfahrungsgemäss schaden könnten.

Es heisst, Boden, auf dem die Vorfahren schon langen Yams gepflanzt haben, enthalte *wutina* (besondere Kraft). Auf solchem ursprünglichem Zeremonialyamsboden wird, so meinten viele Pflanzer, der *wapi* so oder so gut, auch wenn die Yamsrankenblätter nur spärlich wachsen – sonst ein Zeichen, dass der Yams im Boden nicht gut gedeiht. Die traditionellen Gebiete, in denen *wapi* schon immer gepflanzt wurde, liegen auf den Hügelkuppen und Hügelabhängen von Gambäbel bis Kamako und Winge (Karte II Siedlungsphase I). Yams wird aber heute auch in ganz andern Gebieten des Territoriums gepflanzt – häufig weit weg von den Hauptweilern, und damit weit weg von einer Lage, die ehemals Bedingung für das gute Gedeihen von *wapi* war⁶⁶. Anhand günstiger Erfahrungen mit neu gewähltem Boden für den Anbau von Zeremonialyams dehnt sich dessen mögliches Pflanzgebiet aus.

Bleibende, sozusagen biologische Bedingung ist die Hanglage der *wapi*-Gärten und eine lehmig-starke und nicht zu feuchte Erdqualität. Für den *wapi* günstiger Boden heisst *yaakəpma* («heisser Boden»), *yukunkəpma* («guter Boden») oder *wapikəpma* («*wapi*-Boden»); er sollte relativ locker sein (*wolkamakəpma*; «kleiner Boden»; weiche, leicht zu zerbröckelnde Erde), damit der Yams überhaupt tief hinunter in das vorbereitete Erdloch hinabzuwachsen vermag und nicht durch die Bodenkonsistenz in seinem Wachstum gehindert wird (mehr cf. 5.1).

4.3.2.3 Nahrung

Einem Yampflanzer ist es weder erlaubt, von jedermann Nahrung entgegenzunehmen, noch während der Pflanzzeit zu jeder Zeit jede Art von Nahrung zu sich zu nehmen.

Nimmt er Nahrung von irgend jemandem entgegen, vor allem von Frauen und jüngeren Männern, deren Sexualleben er nicht kennt, so läuft er Gefahr, dass der sexuelle

⁶⁶ Bei diesem Gedanken geht es um die Anwesenheit der Ahnen, die sich dort aufzuhalten pflegen, wo sie einst vor ihrem Tod lebten und arbeiteten. Ein Mann meinte, Boden, auf dem Asche von Feuer – und Fäkalien von Menschen – sich abgelagert hätten, sei gut für *wapi*.

Kontakt, den die Betreffenden gehabt haben, sich durch Hauch (*tjuai*⁶⁷, *yamanbi*; «win») auf ihn selber überträgt und danach den *wapi* im Boden bedroht. Also nicht nur der eigene sexuelle Kontakt des Yamspflanzers mit Frauen gefährdet den langen Yams, sondern auch die Nähe zu andern Leuten, die sexuellen Kontakt pflegen. Durch die Sexualität von Männern und Frauen, die zu einer jüngeren Altersstufe gehören, ist man zudem laut den Abelam stärker bedroht als durch die Sexualität der Leute der eigenen Alterstufe (mehr cf. 4.3.2.4). Frauen und Männer derselben Altersstufe können mit weniger Gefahr direkter gegenseitiger Bedrohung (nicht aber indirekter Bedrohung infolge vorausgegangenen Kontaktes mit Dritten, deren Sexualleben nicht bekannt ist) zusammen essen. Man nennt gleichaltrige Frauen und Männer deshalb manchmal im übertragenen Sinn «wanspun» (der gleiche Löffel) oder «wanplet» (der gleiche Teller)⁶⁸. Das entsprechende Gesetz heisst, «junges Blut bedroht altes Blut»: es gilt nicht nur während der Pflanzzeit.

Ein Yamspflanzer hütet sich, von jüngeren Leuten und von Frauen, von deren Liebesleben er zu wenig weiss und denen er nicht traut, Essen entgegenzunehmen. Es wäre nun aber schlecht, wenn aus Angst vor Übertragung negativer Einflüsse, die von der Sexualität herrühren, die Essgastfreundschaft nicht eingehalten würde. Ein Gast müsste sich fragen, warum ihm seine Gastgeber kein Essen anbieten, und dies könnte zu ungunsten Gefühlen beiderseits führen. Der Gastgeber selber andererseits wäre sich bewusst, dass er schlecht dastehen würde, wenn er keine Nahrung anböte. In der Regel wird seine Frau, von der man erwartet, dass sie weiss, wie sie sich während der Pflanzzeit zu verhalten hat, dem älteren Gast das Essen reichen; sie stellt es zuerst vor ihn auf den Boden, und der Gast wird es selber vom Boden aufnehmen.

Von stillenden Frauen kann ein Yamspflanzer immer Nahrung entgegennehmen, da diese Frauen keinen Geschlechtsverkehr haben dürfen, um ihre Säuglinge nicht zu gefährden. Von Schwangeren sollte er dagegen keine Nahrung entgegennehmen. Von der eigenen Frau wiederum darf der Yamspflanzer Essen entgegennehmen. Er sollte selber wissen, ob er ihr trauen kann, dass sie das Sexualtabu einhält. Auf ihre Zusammenarbeit ist er in diesem Punkt stark angewiesen. Wenn seine Frau Menstruation hat, darf er von ihr während dreier Tage kein Essen entgegennehmen. Wenn möglich sollte er während dieser Zeit keinen Zeremonialyamsgarten betreten.

Yamspflanzer sollten sich zudem vor Nahrung, die in Maprik auf dem Markt gekauft wurde, in Acht nehmen, da man nie wissen kann, wer alles mit dieser Nahrung in Kontakt gekommen ist.

Esstabus gibt es bei den Abelam nicht nur für Yamspflanzer während der Pflanzzeit, doch werden heute die Tabus in diesem Zusammenhang am konsequentesten eingehalten. Neben den Esstabus für Zeremonialyamsplanzer gibt es Esstabus für jungverheiratete Männer und Frauen (wenige halten sie heute noch ein) und für Initianten, weiter Esstabus im Zusammenhang mit der Geburt eines Kindes oder dem Tod eines nahen Verwandten und Esstabus vor der Jagd – früher auch vor einem Krieszug – und schliesslich Esstabus vor dem Bemalen der Männerhausgiebelfront und vor dem Herstellen von Holzschnitzereien. Ein Yamspflanzer sollte zu bestimmten Zeiten während der Pflanzzeit kein Schweinefleisch, kein Hühnerfleisch, keine Baumkänguruhs (*yeimbu*), keine Beutelratten sowie keine Brotfrüchte, keine Kokosnüsse und keinen Sago essen. Er sollte gut darauf achten, von wem er Betel, Betelpfeffer und Tabak entgegennimmt, um nicht durch ihm nicht bekanntes Sexualverhalten anderer bedroht zu werden.

Einige wenige Yamspflanzer nur meinten, man dürfe auch keine Bananen und keine Papaya essen. Isst man Papaya und Bananen (beides weiche Früchte), dann werden nach

⁶⁷ *tjuai* heisst auch irgend eine Krankheit bringender Fremdkörper im menschlichen Körper.

⁶⁸ Im Interview 8.5.1 von Mare befindet sich in der sechsten Frage ein Hinweis darauf, wer mit wem essen darf, und wer von wem Essen entgegennehmen darf.

ihrer Meinung die Yamsranken schon ausgewachsen sein («weich sein»), wenn der Yams im Boden noch lange nicht ausgereift ist – eine Gefahr für die Knollen im Boden. Isst man kurze Bananensorten, wird der *wapi* im Boden nicht lang werden.

Hühnerfleisch und Fleisch von Tieren aus dem Busch sollte man deshalb nicht essen, weil es riecht, und weil sonst gewisse Käfer (*nanbet*), die von diesem Geruch angezogen werden, die Yamsknollen anfressen würden. Ein Mann erklärte dazu:

«Wir haben keine Mittel, um den Geruch und das Blut der Buschtiere zu entfernen. Thunfisch aus Büchsen können wir essen, er schadet dem *wapi* nicht. Die Weissen kennen Mittel und haben den Geruch des Thunfisches entfernt. Unsere Väter haben versucht, *wapi* zu pflanzen und gleichzeitig Thunfisch zu essen. Der *wapi* gedieh gut. Sie haben auch versucht, Buschtierfleisch während der Pflanzzeit zu essen, und der *wapi* gedieh nicht gut. Darum das Esstabu.» (Manari)

Heute muss sich nur noch der *kumbundu*, der Wächter des *wapiwe*, während der ganzen Pflanzzeit an die Essverbote halten. Er darf überhaupt nie Schweinefleisch essen, weil sonst der Yams plump und kurz wie Scheinsfüsschen würde. Die andern Yampflanzer und Helfer von *kumbundu* dürfen vor wichtigen Handlungen im Yamsgarten, etwa vor dem Pflanzen und vor dem Graben von Löchern in den Yamshügel zur Kontrolle des Yamswachstums, kein Schweinefleisch essen, sonst würden Käfer die Knollen anfressen, als hätten Schweine daran gefressen. Nur Knaben und sehr alte Männer dürfen Schweinefleisch immer essen, auch wenn sie in den Yamsgarten hineingehen.

Kokosnussmilch dürfen im Yamsgarten nur alte Männer trinken; tranken junge Männer davon, würden sie frühzeitig grauhaarig werden – ein Zeichen für Alter, für nahende Schwäche und Unfähigkeit, alles noch selbständig verrichten zu können. Heute halten jüngere Männer dieses Tabu nur gerade dann ein, wenn sie vorhaben, in den Yamsgarten zu gehen, und wenn sie sich im Garten aufhalten. Früher galt dieses Tabu während der Pflanzzeit generell.

Brotfrüchte (*waal*, *kam*) sollte man als Yampflanzer ebenfalls nicht essen. Ein entsprechender Tabubruch lässt nach den Abelam folgendes befürchten: Brotfrüchte sind Hauptnahrung von Flughunden, die sich nach dem Fressen dieser Frucht an den Brotfruchtbaum hängen und mit ihren Flügeln derart schlagen, dass es bebt. Isst ein Mann Brotfrüchte, dann fressen auch die Flughunde Brotfrüchte und schlagen darauf mit ihren Flügeln, worauf auch alle Yamsrankenblätter sich genauso zu bewegen beginnen, was dem Yams im Boden schadet. Sago sollte man nicht essen am Tag, an dem man in den Yamsgarten hineingehen will, weil sonst Gefahr für die Yamsrankenblätter bestünde. Die Yamsranken wären dann wie die Sagopalme; so wie die Sagopalme voll Sagokäfer ist, würden die Yamsranken plötzlich voll von kleinen, beinahe unsichtbaren Käfern sein, die die Blätter abfressen.

Die Esstabus während der Pflanzzeit sind also generell Schutztabus gegen allfällige Gefahren, die das Wachstum des Yams im Boden bedrohen können. Das Einhalten der Tabus wird nicht direkt geahndet; jeder hat selber so zu handeln, wie er es zu verantworten vermag. Wenn dann der wachsende oder geerntete Yams tatsächlich Spuren von Zerstörung zeigt oder nicht wie gewünscht herausgekommen ist, wird sicher u.a. auch der Verdacht aufkommen, jemand, oder der Pflanzer selbst, habe willentlich oder unwillentlich den Yams bedroht, weil er sich nicht an die Gesetze (Esstabus in diesem Fall) gehalten habe. Ein Yampflanzer, der von sich weiss, in welcher Beziehung er sich nicht an eines der vielen einzuhaltenden Gesetze oder Tabus, die im Zusammenhang mit Yamsanbau ständig erwähnt und gefordert werden, gehalten hat, wird sich im Stillen vielleicht vornehmen, im kommenden Jahr gerade das nicht eingehaltene Tabu durchzuhalten, weil er glaubt, vielleicht wirklich aufgrund seines diesbezüglichen Fehlverhaltens gescheitert zu sein. Wer allerdings trotz eines Tabubruchs Yamserfolg hatte, wird sich auch weiterhin an seine eigenen, individuellen Gesetze halten.

4.3.2.4 Beziehung Mann und Frau und Sexualität

Der sexuelle Akt⁶⁹ und das Menstruationsblut der Frauen bedeuten eine grosse Gefahr für das gute Wachstum des *wapi*.

Um diese Gefahr zu umgehen, sollte der Yamspflanzer während der Pflanzzeit mit keiner Frau schlafen – und seine Frau sollte ebenfalls sexuell enthaltsam leben. Männer, die während der Zeremonialzeit im gleichen Haus wie ihre Frauen schlafen oder essen, sollten nun in einem eigenen Haus, im *pute*-Versammlungshaus oder im *korambu*-Männerhaus, schlafen⁷⁰ und dort ihr Essen allein oder in Gemeinschaft mit andern Yamspflanzern zu sich nehmen. In Hauptweilern ist der Platz (*ame*) vor den Männerhäusern mit Bambus und Holzstecken, die auf dem Boden einen Grenzstrich markieren, eingegrenzt. Der *ame* gilt als Schutzbereich und darf nur von Yamspflanzern oder von Männern, die sich an die Gesetze halten (also vor allem nicht mit Frauen schlafen) betreten werden. Daneben dürfen kleine Kinder (auch Mädchen vor der ersten Menstruation) und alte Frauen nach der Menopause in diesen Schutzbereich, das «Zentrum für den Anbau von Yams», hineintreten, aber jeweils nur kurz. Allgemein sagen die Abelam Kimbangwas, dass der *ame* während der Pflanzzeit nur den Männern gehöre. Jedoch gibt es Männer, die ständig den Frauen nachlaufen und deshalb beinahe «wie Frauen sind»; diese dürfen nicht auf den *ame*, um den *wapi* nicht zu bedrohen. Andererseits gibt es Frauen, die beinahe «wie Männer sind», weil sie sexuell enthaltsam leben und alle Gesetze der Ahnen einhalten; diese dürfen den *ame* betreten⁷¹. Eine Frau kann in diesem Zusammenhang von sich so reden, wie ein Yamspflanzer von sich zu reden pflegt. So wehrte beispielsweise eine Frau, die ihr Jüngstes noch stillte und mit ihrem Mann in Streit lebte, dessen sexuelle Annäherungsversuche mit folgender Rede (*andjekundi*) ab:

«Ich pflanze *wapi* und muss für mich allein leben, komm mir nicht zu nahe!» (Mare)⁷²

Ein weiterer Schutzbereich neben dem *ame* sind die – am Rande der Weiler schon halb im Busch gelegenen – Menstruationshäuser der Frauen. Auf diese Art werden die Frauen während der gefährdenden Zeit ihrer Monatsblutung aus den Weilern entfernt. Ihre Abwesenheit bietet den Männern und indirekt der Nahrung im Boden, aber auch den von den Frauen aufgezogenen Hausschweinen einen gewissen Schutz. Der Hauptweg mitten durch die Weiler, genannt *wapina yambu* (Weg des *wapi*), bleibt so vor schädlichen Einflüssen geschützt. Bei menstruierenden Frauen ist das Gefürchtete ihr kaltes Blut (*gumbis win*); dieses Blut bedroht Wachstum und Gedeihen der Nahrung, bedroht aber auch den Körper von Männern – und anderen Frauen! – selbst⁷³. Direkter Kontakt mit menstruierenden Frauen oder mit «Hauch» von ihnen kann Blindheit zur Folge haben.

⁶⁹ Kaberry 1940/41: 356/ Forge 1970a: 270.

⁷⁰ Früher sollen während der Pflanzzeit alle Männer gemeinsam auf dem *ame* vor dem *korambu* oder im offenen *pute*-Versammlungshaus geschlafen haben. Heute schlafen sehr viele Männer (aber keine berühmten Yamspflanzer!) auch während der Pflanzzeit im gleichen Haus wie ihre Frauen. Dass alle Männer sichtbar getrennt von ihren Frauen schliefen, bedeutete früher eine gewisse Sicherheit für die Yamspflanzer. Heute, so meinen Yamspflanzer, müssen sie sich vor schlechten Einflüssen wegen der vielen Gesetzesbrüche durch die andern Männer viel stärker schützen.

⁷¹ Die wenigen Frauen und Mädchen zwischen Erstmenstruation und Menopause, die ich während der Pflanzzeit innerhalb der Abgrenzung des *ame* sah, blieben nie längere Zeit dort, sondern reichten nur kurz den Männern ihr gekochtes Essen.

⁷² In einem Streitgespräch zur Schlichtung ihres Ehestreites wurde öffentlich auf diese von der Frau früher gemachte Aussage Bezug genommen. – Dass stillende Mütter genauso wie Yams hegende Männer sich sexuell enthalten müssen, um ihren Pfleglingen nicht zu schaden, gehört zudem zum gleichen Gedankenkreis, und hängt beides mit den Vorstellungen von Sexualität, Zeugung und Wachstum zusammen.

⁷³ cf. Interviews 8.5.1/8.5.2 Frage 7 zum Thema Menstruation. Mehr zu den Vorstellungen von Blut und Blutqualität und zur Menstruation cf. 5.2.3.

Hat seine Frau ihre Monatsregel, so geht ein Yampspflanzer nicht in den Yamsgarten. Dieses Tabu, das sich auf die individuellen Periodezeiten der Frauen bezieht, hat ein allgemeines Pendant in speziellen Mondphasen⁷⁴. Yampspflanzer sagen, dass sie in den Zeiten von Neumond möglichst keine wichtigen Handlungen im Yamsgarten durchführen, dass sie vermeiden, in dieser Zeit, in der <der Mond (*mbabmutawa* = Mond-Frau) Periode hat>, in den Zeremonialyamsgarten zu gehen.

Die Bedeutung, die die Sexualtabus der Pflanzzeit in den Augen der Abelam haben, zeigt die folgende Aussage:

«Wenn die Yamsranken wachsen, waschen wir unsern Penis. Wir schneiden ihn ein, kommen in den Weiler zurück – nun ist es für mich und meine Frau verboten, zusammen zu schlafen. Wir werden langen Yams ernten. Wir haben keinen sexuellen Kontakt. Auch die Frau nicht. (...) Das ist ein schweres, starkes Gesetz. Wenn du dieses Gesetz brichst, oh, wirklich, dann wirst du keinen langen Yams, keinen *ka* (kurzen Yams) ernten. Wirklich nicht!» (Manigut)

Es ist nicht, wie es Tuzin allgemein für yampspflanzende Völker festgestellt hat (1972: 237), nur speziell die weibliche Sexualität, die die Abelam als gefährlich oder gefährdend einschätzen, sondern die Sexualität überhaupt.

Die Vorstellungen der Abelam von der menschlichen Sexualität umfassen nicht nur Vorstellungen über Blut und Menstruation, über Zeugung und über Entstehung und Wachstum neuen menschlichen Lebens allgemein, sondern eng damit verbunden auch Vorstellungen über Schwächung und über das Absterben älteren Lebens.

Von Kindern heisst es, sie seien das Blut (im wörtlichen wie im übertragenen Sinn) ihrer Eltern. Je mehr Kinder man hat, desto mehr Blut hat man also weggegeben, und desto weniger und desto schwärzeres, trockeneres und kälteres Blut hat man selber. Kinder entstehen in der Gebärmutter; sie sind zuerst wie ein kleiner Stein, der dank Zugabe von Blut der Eltern immer grösser zu werden vermag. Entstehen können Kinder aber nur, wenn ein Mann und eine Frau viele Male Geschlechtsverkehr zusammen haben. Bildlich erklären die Abelam, der Vater sei der Ursprung für die Entstehung des Kindes⁷⁵, er sei der Knochen (Ursprung, Kraft), der den kleinen <Stein> in die Gebärmutter der Frau hineinbringt, und der für das Kind immer wieder neu Blut als Nahrung gibt, indem er mit der Frau schläft. Aus Blut und Samen des Mannes und aus Blut der Frau entsteht und wächst das Kind und wird stark. Überwiegt das Blut des Mannes, wird ein Knabe geboren, überwiegt das Blut der Frau, wird ein Mädchen geboren. Die Eltern, die Blut weggeben, werden mit jedem Kind, das geboren wird, schwächer.

Geschlechtsverkehr bedeutet für jeden Mann und jede Frau eine Schwächung der Lebenssubstanz und wird indirekt zum Teil mit Altern in Zusammenhang gebracht. Wer sich nämlich als geschlechtsreifer Mensch nicht an die vielen Tabus hält, die mit dem Lebensabschnitt, in dem man zeugungsfähig ist, verbunden sind, läuft Gefahr, den Alterungsprozess in schneller und verkürzter Zeit durchzumachen, d.h. früh blind, weisshaarig, gekrümmt und schwach in den Beinen zu werden und somit unfähig, aktiv am Leben teilzunehmen. Wer sich aber gut schützt, wird normal altern, also während einer beachtlichen Zeitspanne mit ganzer Kraft aktiv sein können – trotz vieler Kinder. Die entsprechende Vorstellung von Kraftübertragung oder -verlust ist auch in bezug auf die Nahrung (vor allem in bezug auf Yams) wirksam. Der Yampspflanzer, der geschwächt ist durch Geschlechtsverkehr oder durch Kontakt mit einem Teil derjenigen Substanz, die für die Entstehung neuen Lebens verantwortlich ist (Menstruationsblut), hat nicht genügend Kraft an die wachsenden

⁷⁴ Zur Verbindung der Mondphasen und der Menstruation cf. 8.1.24 (Mythe von der Entstehung der ersten Menstruation).

⁷⁵ Dass ein *wale*-Geistwesen alle Kinder zeugt (Forge 1966: 29), wurde in Kimbangwa nie erwähnt. Auch in Mambleip (*ba-kundi*) gibt es nach Mac Lennan/Mac Lennan (o.J.: 6) diese Vorstellung der östlichen Abelam nicht.

Knollen im Boden weiterzugeben. Um Kraft für die Entstehung der Nahrung im Boden bereit zu haben, muss, könnte man sagen, der Mann auf schwächenden Geschlechtsverkehr mit Frauen verzichten⁷⁶. Kein Yamspflanzer sollte also gleichzeitig die «Haut des *wapi*» und die «Haut der Frau» berühren. Die Frau Males meinte diesbezüglich:

«Wenn der Mann im Zeremonialyamsgarten arbeitet, darf er mit keiner Frau reden; dann ist er «poroman» (Freund, Partner) des *wapi*.»

wapi wird verglichen mit Kindern. Es heisst, der Mann schaue so zum *wapi* wie die Frau zu Säuglingen. Es ist den Männern in der Zeit, in der noch langer Yams im Boden heranreift, streng untersagt, neugeernteten Yams zu essen:

«Der Mensch sollte seine Kinder nicht essen, bevor geerntet worden ist, und bevor man sich gefreut und gedankt hat.» (Ngələpal)

Am Anfang ist der *wapi* im Loch noch wie ein ganz kleines Kind, nämlich von weisslich-gelber Farbe und schwach. Mit der Zeit wird er zum Mann, wird dunkelfarbig (rötlich, bräunlich, schwarz) und stark.

Wie Menschenkinder kann auch der Yams männlich oder weiblich werden, was mit äusseren Einflüssen, die auf ihn einwirken, zusammenhängt. Es ist der Ehrgeiz der Yamspflanzer, dass der *wapi* im Erdloch nach ihrem Bild wächst, also lang und gerade (männlich) wird. Gabelt sich der Yams, wird er also weiblich, so muss auf irgendeine Art vorher ein Hauch weiblichen Einflusses an ihn herangekommen sein.

Man betonte mir gegenüber manchmal, dass ein Yams dann weiblich werde, wenn die Frau das Sexualtabu nicht einhalte. Deshalb schilt ein Mann in einem entsprechenden Fall seine Frau aus, sie sei nichts wert, sie habe nicht richtig an ihn geglaubt und habe somit indirekt nicht mit ihm zusammengearbeitet. Aber es wird nicht als Schande empfunden, wenn Yams weiblich herauskommt, weil es häufig auch von Menschen nicht beeinflussbare Faktoren sein können, die den Yams so formen:

«Es ist nicht der Fehler eines einzelnen Mannes. Es ist eine Sache, die mit dem Boden zu tun hat. Vielleicht hat der Mann sich vor Pflanzbeginn nicht gut von dem «Hauch der Frauen» gereinigt. Es (der weiblich gewachsene Yams) muss nicht unbedingt Zeichen sein, dass der Mann mit Frauen Geschlechtsverkehr hatte. Ein Yamspflanzer muss sich nicht aus Scham verstecken, wenn er weiblichen *wapi* aus dem Boden geholt hat. Sicher, man wird reden und darüber spotten. Aber wenn einer einen langen und besonders geformten weiblichen *wapi* einem *djambara* (Partner) gibt, und letzterer ihm später nicht etwas Ähnliches zurückgeben kann, dann hat der Herausforderer spielend gewonnen. Wir haben einmal zwei weibliche *wapi*, Samtagwa und Gulme, den *djambara* (der andern *ara*) gegeben. Sie waren unfähig, uns einen entsprechenden *wapi* zurückzugeben.» (Sarembange)

Unter dem als männlich betrachteten Yams gibt es eine besondere Wachstumsform, die dem Ideal des Pflanzers am nächsten kommt: ein langer Yams mit einem kleinen, penisartigen Auswuchs in der Mitte. Ein so geformter Yams kommt nach Ansicht der Abelam nur durch besondere Anstrengung des Yamspflanzers zustande, der häufig nackt nahe beim Yamshügel (in einem Gartenhaus) schlafen muss. Dann werden die Ahnen einen Penis hervorkommen lassen am entsprechenden Yams. Wenn der Mann nicht nahe beim Erdhügel schläft, wird der Yams nur lang und gerade:

⁷⁶ Bemerkungen zum Ursprung des Tabus des Geschlechtsverkehrs während der Pflanzzeit von Zeremonialyams im Zusammenhang mit der Mythe von Wapilan und Sakindu cf. 2.2 S. 12 f.

«Der Penis des Mannes ist Zeichen für den Yams im Boden. «Wasser» des Penis kommt mit dem Boden, mit dem Yams in Berührung. Ein Penis am *wapi* entsteht, weil der *wapi* mein Kind ist. Wenn ich mit einer Frau schlafe, oder eine Frau über mein Essen schreitet, und ich darauf in den Garten gehe, sieht der Yams oben zwar aus, als wüchse er auf männliche Art, doch unten ist er zweigeteilt, weiblich. Der *wapi* ist der Sohn des Mannes allein. Ein *wapi* mit Penis ist ein spezieller Sohn.» (Manigut)

Die menschliche Praxis der Sexualtabu-Einhaltung

Die Anforderungen, die im Zusammenhang mit dem Zeremonialyamsanbau an Mann und Frau und ihr, vor allem sexuelles, Zusammenleben gestellt werden, sind vielfältig – ebenso die Möglichkeiten, mit diesen Anforderungen zurecht zu kommen.

Junge Männer, die noch keine Frau im Haus haben, sondern noch verschiedene Liebschaften genießen, können keinen Yams pflanzen. Erst wenn man einer Frau versprochen worden ist oder schon mit ihr zusammenzuleben beginnt, werden alle Nahrungsmittel gut gedeihen können, heisst es. Männer, die während der Pflanzzeit nicht sexuell enthalten leben, deren Frau gar schwanger wird in diesem Halbjahr, haben furchtsame Bedenken, mit Yampflanzen zusammenzusitzen. Sie wollen weder sich, ihre Familie und Nahrung, noch die andern Männer in Gefahr bringen. Zudem empfinden sie Scham (*nyigri*), dass ihr Verhalten so deutlich für jedermann sichtbar ist⁷⁷. Die öffentliche Empörung über Yampflanzer, von denen bekannt wird, dass sie versucht haben, eine Frau während der Pflanzzeit zu verführen, nimmt oft emotional sehr starke Töne an. Frauen betonen immer wieder, sie würden sich hüten, in dieser Zeit einem Mann zu nahe zu kommen. Sie wollen sich ihre Vorfreude auf die gute Zeit des Vergnügens und des Lobes, das sie von den Männern für ihre aktive Beihilfe für das Yamsgedeihen erhalten, nicht selber trüben, meinen sie.

Gibt es während der Pflanzzeit Anzeichen dafür, dass in einem Garten *wapi* nicht wie gewünscht wächst, fragen sich die Männer (und die Frauen, die meist irgendwie davon zu hören bekommen), hinter mehr oder weniger vorgehaltener Hand, mit welcher Art Frau wohl der betreffende Yampflanzer geschlafen habe. Häufig begnügen sie sich als Reaktion auf Bemerkungen, wonach in irgend einem Garten in irgend einem Dorf nicht alles in Ordnung scheine, mit einem bedeutungsvollen Schmunzeln.

Ein Clan (Lanekum/Sayke) brach einst auseinander, weil eine Frau den Yams ihres Mannes durch ihr Benehmen in jeder neuen Pflanzzeit bedrohte. Die Frau hatte einen Liebhaber aus demselben Clan. Der *wapi* ihres Mannes gedieh nie mehr richtig, der Ehemann selber wurde krank, seine Beine und Nase waren von Wunden übersät. Als er wieder gesund geworden war, pflanzte er erneut *wapi*. Doch die Frau hörte nicht auf seine Ermahnungen. Er wurde es müde, schoss mit einem Pfeil auf sie und verletzte sie an den Beinen. Als ihre Beinwunden verheilt waren, wusste sie genau, wie sie sich von nun an zu benehmen hatte; ihrem Mann gelang es danach immer, sehr langen Yams zu ernten. Allerdings wechselte er seine *ara*-Zugehörigkeit, weil er nicht mehr mit seinem Rivalen aus demselben Clan in derselben *ara*-Zeremonialgruppe Yams pflanzen wollte, sondern im Gegenteil von der andern *ara* aus seinen ehemaligen Rivalen im Yamswettstreit beschämen und herausfordern wollte.

Es fiel mir während der Pflanzzeit 1978/79 bald auf, dass zumindest einzelne Yampflanzer, die von sexueller Enthaltensamkeit und dem deshalb mühsamen momentanen Leben redeten, offensichtlich doch nicht ganz enthalten lebten. Nachdem ein gewisses

⁷⁷ Scaglione hat im Dorf Neligum untersucht, ob eine entsprechende Korrelation zwischen gefordertem Sexualtabu und aktuellen Geburtsdaten von Säuglingen bestehe, die auf die reale Einhaltung des Sexualtabus hinweisen würde. Er konnte feststellen, dass von April bis September Geburten weniger häufig sind – eine indirekte Bestätigung der Einhaltung des Sexualtabus (Scaglione 1976: 127–132).

Vertrauen zwischen einigen Pflanzern und mir entstanden war, und nachdem ich nach einer mir im entsprechenden Augenblick nicht bewussten Prüfung, der mich zwei *nəmandu* in bezug auf meine Lebensweise und sexuelle Enthaltsamkeit unterzogen hatten, als Frau in die Zeremonialyamsgärten zugelassen worden war, war die Voraussetzung für offenere Gespräche über Sexualität und die Beziehung von Mann und Frau gegeben. Darauf angesprochen, dass sie zwar behaupteten, während der ganzen Pflanzzeit nach den Vorschriften zu leben, in Wirklichkeit aber beinahe alle zwischendurch mit Frauen zusammen wohnten (oder gar schliefen), meinten die meisten lachend, ob ich denn nicht wisse, dass alle genügend Kenntnis von Gegenzauber «malira», d.h. von Mixturen aus bestimmten Wurzeln und Blättern und von *manamgup*-Zaubersprüchen hätten, um nach sexuellem Kontakt die übertragenden negativen Einflüsse der Frauen neutralisieren und den *wapi* vor Schaden bewahren zu können. (Im übrigen reinigen alle Männer – ob sie enthaltsam leben oder nicht – vor dem Betreten des Yamsgartens und vor wichtigen Yamshandlungen mit einer wilden Frucht (*mban*; «muli») ihre Haut und glauben, so den schädigenden «Hauch» der Frauen entfernen zu können. Daneben gibt es je individuell andere Mittel, den schwächenden «Schmutz» der Frauen, der an einem haften bleibt, zu entfernen.)

Dieses magische Wissen und der Glaube an die Wirksamkeit magischer Handlungen hat zur Folge, dass in Wirklichkeit mancher Pflanze, der etwas auf sich hält, sich zutraut, im selben Haus wie seine Frau schlafen zu können. Allerdings muss einer in einem solchen Fall ein besonders starker, wissender Mann sein (*arkundu*). Sexuellen Kontakt sollte er allerdings trotz seiner Fähigkeiten zu vermeiden versuchen; die Frau sollte etwas entfernt im hinteren Teil des Hauses schlafen. Früh morgens sollte der Mann als erster aus dem Haus hinaus und sich danach mit Hilfe seiner magischen Kenntnisse reinigen. Ein Mann erklärte die Selbstverständlichkeit, mit der auch in der Pflanzzeit Mann und Frau – trotz allgemein geäußertem anderem Gesetz – im selben Haus übernachten, damit, dass ja auch der männlich gedachte *wapiwe* (Yamsstein) und der weiblich gedachte Tarostein im gleichen Haus «schlafen» (aufbewahrt sind), ohne dass dadurch die Yamsernte im Geringsten bedroht wäre.

Ein weiterer Grund dafür, warum das allgemeine Abstandhalten von Frauen stark betont wird, gleichzeitig aber nähere und sogar intime Begegnungen doch möglich zu sein scheinen, liegt in der Einschätzung der jeweiligen Blutqualität der betreffenden Männer und Frauen (cf. 5.2.3). Es gibt sowohl Männer wie Frauen mit prinzipiell gutem, heissem Blut, das den *wapi* weniger zu bedrohen vermag, als auch Frauen und Männer mit prinzipiell schlechtem, kaltem Blut, die sich doppelt anstrengen und vor Gesetzesbruch hüten müssen. Diese Tatsache unterschiedlicher Blutqualität ist auch einigen Frauen bekannt, die betonen, es heimlich von ihren Müttern erfahren zu haben, und die besorgt sind, dass die Männer von ihrem heimlichen Mitwissen ja nichts erfahren. Was mir beim Zusammensitzen mit Pflanzern im Zeremonialyamsgarten immer wieder auffiel, war die Tatsache, dass in irgend einer Form immer auch ausführlich über das Thema Frau (*yukun kitnyia male*; eine wirklich gute Vagina), über die Beziehungen zwischen Männern und Frauen und über die Liebe gesprochen wurde. Die Männer hatten die Frauen zwar physisch aus dem Yamsgarten ausgeschlossen, verbal waren sie aber ständig präsent. Dass man sich gegenseitig mit Frauengeschichten und Betonung bestimmter weiblicher Vorzüge aufzieht, muss, laut Aussage einiger Männer, u.a. als eine Herausforderung des gegnerischen Partners im Yamswettstreit angesehen werden – als ein Versuch, den andern in Versuchung zu führen, damit er mit einer Frau schlafe und dadurch das eigene Yamsglück in Frage stelle.

In einem anschaulichen Bild erklärte Sarembange den Charakter dieses beinahe als dorfpolitischer Vorgang zu wertenden Verführungsversuches:

«Schau, du hast recht. Im Yamsgarten reden alle von Frauen. Sie wollen die andern dazu bringen, dass sie umfallen (also das Sexualtabu brechen). (Ein Bild:) Ich habe Fett, ich trage es mit mir herum. Ich setze mich zu andern Männern. Nun nehme ich dieses Fett und gebe es ins Feuer (ich

zünde die anderen Männer durch Reden über Frauen an), es brunzelt – nun muss der andere Mann an anderes denken, er bemüht sich nun, Mehl (gemeint eine Frau) zu finden. Glaubst du etwa, er könne nun noch ruhig sitzen bleiben? Nein! Ich aber schon. Mich verführt keiner.»

4.3.3 Pflanzen, Hegen und Ernten

4.3.3.1 Verschiedene Arbeitsgänge und besondere Handlungen für das Gedeihen des Yams im Boden

Nachdem der Yamspflanzer guten Boden für einen Zeremonialyamsgarten schon während der Zeremonialzeit gesucht und mögliche Zusammenarbeit festgelegt hat, rodet er mit Hilfe anderer das Stück Land. Beim Pflanzen helfen ihm junge wie alte Männer, die er keineswegs entsprechend ihrer Lebensweise (Sexualtabus) prüft, sondern gleich wie beim Bepflanzen der normalen Nahrungsgärten wählt (cf. 4.2). Bevor er mit Pflanzen beginnt, wird er selber Blätter des *tatbun*-Baumes zusammen mit rötlichen Brennesseln (*wanien*) kochen, um damit im wörtlichen wie übertragenen Sinn «seine Haut heiss zu machen», d.h. um zum Pflanzen von *wapi* fähig zu sein⁷⁸. Das Pflanzen sollte möglichst schnell (1–2 Tage) vor sich gehen: umso wichtiger ist die Zusammenarbeit möglichst vieler Männer. Die Schwerarbeit, nämlich das Graben tiefer Löcher mit dem Grabstock, wird von jungen, starken Männern ausgeführt, oft schon einen Tag vor dem Einpflanzen des *wapi* und dem Aufbau von Erdhügeln. In Zeremonialyamsgärten werden etwa 10 bis 20 grosse *wapi* gepflanzt. Ich konnte in den bepflanzten *wapi*-Gärten 1978/79 zwischen 10 und 20 Yams-hügel zählen. Pro Yamshügel wird manchmal mehr als ein Yamsstück eingepflanzt, bis auf einen werden alle andern, sobald sie einen Trieb haben, wieder ausgepflanzt⁷⁹. Nicht jeder dieser *wapi* gehört demjenigen Mann, der den Yamsgarten in seinem eigenen Namen bewacht und wichtige Yamsgesänge durchführt, der am konsequentesten das Sexualtabu einhält oder einhalten müsste und idealerweise auch «Vater des Bodens» sein sollte (damit die Mithilfe von Ahnen und Geistwesen optimal gewährt ist). Verwandte und «poroman» eines Pflanzers, sogar *djambera* aus der anderen *ara*-Zeremonialhälfte, mit denen man in institutionalisiertem Tauschverhältnis steht, können im selben Garten einen Yams in Verwahrung geben, den der Hauptpflanzer des Gartens gut zu hegen hat⁸⁰. Allerdings ist es Ehrensache, eigenen Yams in eigenen Gärten zu züchten, um selbst den Yamserfolg mit gutem Gewissen (ohne Scham) und in vollen Zügen geniessen zu können. Das Mitpflanzen von Yams anderer Männer hängt damit zusammen, dass nicht jedermann genug spriessende *wapi*-Knollen besitzt, um einen eigenen Zeremonialyamsgarten damit füllen zu können, dass nicht jeder die Fähigkeiten hat, um selbst Hauptpflanzer eines Zeremonialyamsgartens sein zu können, und dass es für einen Durchschnittsdorfbewohner ohne eigenen Yamsgarten besser ist, zumindest ein bis zwei eigene *wapi* gezüchtet zu bekommen, um so für die im Laufe des Jahres anfallenden Ereignisse, bei denen er zum Yamstausch verpflichtet ist (Tod, Heirat, besondere *wargure*-Dorfversammlungen, Initiation), gewappnet zu sein, als dann mit leeren Händen dazustehen. Wenn man einen *wapi* der

⁷⁸ Die gleiche Mixtur wird auch bei Kriegszug, Schweinejagd oder bei Prüfungen im Zusammenhang mit Initiationen zur Aktivierung und Unterstützung der Kräfte benutzt.

⁷⁹ Lea schreibt von 6–10 *wapi* pro Garten, die je 25–35 Arbeitsstunden eines Mannes in Anspruch nehmen (1964:115).

⁸⁰ Ein junger, erstmals pflanzender Mann war Hauptpflanzer eines Zeremonialyamsgartens – die Unterweisung in magischen Praktiken gewährten ihm gestandene ältere Yamspflanzer – und pflanzte dabei fünf eigene *wapi* neben zehn *wapi* von sieben andern Männer, die ihm so ermöglichten, erstmals den Versuch mit einem eigenen Zeremonialyamsgarten durchzuführen. Bei erfahreneren Zeremonialyamspflanzern pflegt die Anzahl eigener Yamsknollen gegenüber fremden zu überwiegen.

Obhut eines andern übergibt, wird man – wenn immer möglich – eines Tages selber *wapi* für den Helfer zu hegen haben, ihm also seinen Dienst vergelten müssen.

Hinter diesem Hegen und Pflegen des Yams eines andern scheint die gleiche Absicht zu stehen wie bei der Adoption oder beim Aufziehen eines Kindes ohne erbmässige Adoption: man will die Chancen möglichst jedes einzelnen (und somit im Grund auch die Chance des Dorfes als Ganzem), in Tauschbeziehungen bestehen zu können, vergrössern oder zumindest möglich machen. Man will das Vorhandensein von langem Yams auf beiden *ara*-Seiten bei den verschiedensten individuellen Tauschpartnern, die Grundlage des Tausches also, positiv manipulieren. Nähme nur ein einzelner (oder nur eine Seite) der beiden Tauschpartner die Mühe der Yamszucht auf sich und würde dabei nur er einen Ernteerfolg erlangen, so würde ihm dies wenig Freude und Bestätigung bringen. Ein wirklicher Kampf, eine spannende Herausforderung, braucht einen potentiell fähigen Gegner.

Manche Männer wechseln als gute Freunde von Jahr zu Jahr in der Hauptbewachung eines Zeremonialyamsgartens ab. Derjenige, der «ausserhalb des Gartens steht», also nicht den unmittelbarsten Kontakt zu den Yamsknollen im Boden hat, überträgt sein Vertrauen auf den Hauptpflanzer des Gartens, der sich dadurch auch stärker kontrolliert fühlt in bezug auf die Einhaltung des strengen Sexualtabus. Der Ausserhalbstehende fühlt sich in dieser Hinsicht unter einem weniger starken Erwartungsdruck stehen als der Pflanzer, «der innerhalb des Gartens steht». In einer speziellen Arbeitsteilung unter den Männern während der kurzen Pflanzzeit haben die ältesten Männer mit dem Hauptpflanzer zusammen die Aufgabe, den *wapi* vor dem Pflanzen mit roten *maue*-Blumen (eigentlich kriegerisches Zeichen) zu schmücken und pflanzbereit zu präparieren, d.h. ihn mit dem Knochendolch teils auszukratzen. Viele Pflanzer schmücken sich ihr Haar ebenfalls mit roten *maue*-Blumen. Der Hauptpflanzer reibt den zu pflanzenden Yams mit einem Bündel aus bestimmten Wurzeln und roter Farbe (*wurakus*) ab. Andere Männer pflanzen darauf den Yams, häufen darüber die vorher ausgegrabene Erde zu Hügeln auf, bauen an der hangabwärts liegenden Seite der Erdaufschüttung zu deren Stützung kleine Abschränkungen, binden allenfalls schon während der Aufbewahrung der Knollen im Esshaus gewachsene Yamsranken an Stecken provisorisch fest und setzen zum Abschluss des Pflanzaktes eine rote *maue*-Blume auf den Hügel⁸¹. Der Hauptpflanzer spricht danach Worte zu den Ahnen, die diese herbeilocken sollen, und bläst dabei eine Kokosnuss und die in Blätter eingepackten ausgekratzten Teile des gepflanzten Yams an; Kokosnuss und Blätter lehnt er anschliessend an den Yamshügel. Schon während des Pflanzens werden im Garten in Arbeitspausen vom Hauptpflanzer oder vom «Vater des Bodens» Tabak und Betel verteilt, und bringen Frauen gekochtes Essen an den Gartenzaun heran.

Nach Beendigung der Pflanzarbeit ziehen alle beteiligten Männer vom Garten in den Weiler des Hauptpflanzers, wo sie wiederum Essen und Genussmittel erhalten und gemeinsam plaudernd den Rest des Tages verbringen. Junge Männer (nicht aber Knaben!) haben von nun an keinen Zutritt mehr zum Garten und werden nur noch ausserhalb helfen, indem sie etwa Holz- oder Zuckerrohrstecken zum Hochbinden der Yamsranken im Busch zusammensuchen und vor den Garten tragen.

Der Hauptpflanzer übernimmt nun, allenfalls mit Hilfe anderer Hauptpflanzer oder *nəmandu*, die weitere Arbeit im Garten: Jäten, Pflanzen von *mai*-Taro, Hochziehen der Yamsranken an Holz-, Bambus- und Zuckerrohrgestellen⁸². Er ruft manchmal ihm wichtig scheinende andere Pflanzer herbei, wenn er gemeinsam mit ihnen innerhalb der weiteren Gartenumzäunung als Zeichen an die Ahnen magische Handlungen durchführen und essen will, und er ruft sie zudem noch zwei weitere Male im Abstand eines Monats gegen Ende der Reifungszeit herbei, wenn sie ihm helfen sollen, ein Kontrollloch in den Erdhügel hin-

⁸¹ Lea 1964: 113–115 (Beschreibung des Pflanzvorgangs).

⁸² Lea 1964: 115/16 (Bemerkungen zum Hegen des *wapi*).

einzugraben. Solche Inspektionslöcher dienen dazu, das Wachstum des *wapi* zu kontrollieren, weitere magische Handlungen durchzuführen und allenfalls dem «steckenbleibenden» Yams einen weiteren möglichen Wachstumsweg vorzugraben. Es müssen jüngere Männer mit getestetem und als von besonderer Qualität eingeschätztem Blut sein, die die Löcher graben und den Yams prüfen. Würden es ältere Männer oder Männer mit schlechter Blutqualität tun, würde der Yams unmittelbar alt werden, d.h. nicht mehr weiterwachsen. Die für diese Arbeit besonders fähigen Männer erhalten einen Namen und werden nun für diese Arbeit in den verschiedensten Gärten immer gesucht sein. Die Hauptpflanzer selber besitzen nicht immer die richtigen Voraussetzungen, ein Loch selber graben zu können. Dieses Lochgraben ist die einzige Handlung im Yamsgarten, die somit nicht jeder Hauptpflanzer selber durchführen darf.

Was die Männer im Erdhügel sehen, müssten sie eigentlich zum Schutz des *wapi* und zum eigenen Schutz geheimhalten oder auf diplomatische Weise den entsprechenden Yamspflanzen gegenüber äussern. Es dringt aber dennoch häufig zu den andern durch. Ein Mann, der die heikle Aufgabe hat, Inspektionslöcher zu graben, erkennt sofort, ob es später nach der Ernte Streitereien wegen des von ihm geschauten Yams geben könnte. Laut Saigapa, einem zu dieser Aufgabe bestimmten Mann, ist es schwierig, von dem zu reden, was man gesehen hat; der Anblick kann einen dazu herausfordern, zu schimpfen, anzuklagen, zu spotten, zu loben oder zu interpretieren, eine Versuchung, der sich nicht jeder gewachsen zeigt. So gibt es denn auch unter den kontrollierenden Männern solche, die nach dem Schauen das Gesehene lieber für sich behalten, und andere, die sich gedrängt fühlen, gegenüber den andern Dorfbewohnern Ratschläge oder Mahnungen zu äussern, um so vielleicht späteren Streitigkeiten vorbeugen zu können. Wer als Kontrollierender redet, sollte sich aber nur in Andeutungen äussern – aus den *andjekundi*-Worten erkennt jeder, wie es um den beobachteten Yams steht.

Die Reifezeit des Yams wird begleitet von besonderen Handlungen zur Begünstigung des guten Gedeihens, nämlich vom schon erwähnten gemeinsamen Essen in den Zeremonialyamsgärten zum Anlocken von helfenden Ahnen oder Geistwesen (cf. 4.4), von magischen Handlungen zur Stärkung des Yams und zur Beeinflussung seines Wachstums sowie von Gesängen (oder Zaubersprüchen)⁸³ zum Anrufen von Ahnen und Geistwesen.

4.3.3.1.1 Yamsmagie (*yaankapma*; *kuskapma*)

Mit Bedeutung und somit Kraft (*wutina*) geladene Gegenstände und magische Praktiken («malira») werden als selbstverständlich angewandt bei so wichtigen Handlungsabläufen wie Yamsanbau, Initiationen und Kampf; aber sie werden auch angewandt, wenn bestimmte gewünschte Folgen angestrebt werden wie etwa Regen, die Erwidern der Liebe durch eine Frau, strahlendes Aussehen beim Tragen von Initiations- oder Festschmuck (*waken*), gutes Gedeihen von Kindern und von Hausschweinen – und nicht zuletzt werden sie natürlich auch angewandt im Zusammenhang mit den eigentlichen Zaubereipraktiken.

Alle magischen Mixturen bestehen aus bestimmten wohlriechenden Blättern, aus Lianen, Rinden, Wurzeln, aus besonderer roter Farbe, die für bestimmte Zwecke mit *yuwi* (Schamhaar der Frau) gemischt wird, sowie aus Wasser von besonderen Quellen oder von besonderen Flussstellen (in denen *wale*-Wassergeistwesen zuhause sind) oder eventuell auch aus Salzwasser vom Meer. Diese Mixturen, d.h. die Rezepte dazu, sind clanspezifisches oder individuelles Wissen der Hersteller.

⁸³ «malira» scheint der Sammelbegriff zu sein für a) magische Sprüche (*manamgup*) und damit verbundene Handlungen wie auch für b) Yamsmagie, also für magische Mixturen (*wapimbangui* = Yams-Baumschnur – oder der eigentliche Sammelbegriff für *wapi*-Mixturen; *yaankapma* = heisse Erde oder *kuskapma* = Farben-Erde) und die entsprechenden magischen Handlungen.

Genauso wie jeder Pflanze eigene wirksame Ingredienzien kennt, kennt er auch je verschiedene Mixturen für verschiedene Yamssorten. Magische Farben bewahren die Männer gut versteckt vor Frauen und Kindern in einem ihrer Häuser auf. Wurzeln und Blätter holen sie in einem besonderen Teil des tiefen Busches (*tjira*), der speziell tabuisiert ist.

Die rote Farbe für das Steigern des Effekts beim Tragen der Initiationsmasken sowie für Liebeszauber, d.h. für die Erhöhung der allseitigen Freude sowie der gegenseitigen Verzauberung und der gegenseitigen Anziehung der Geschlechter während der Zeremonialzeit, heisst generalisierend *sagiura*⁸⁴. Der Überbegriff für die rote Farbe, die für die Yamsmagie verwendet wird, heisst, woher die Farbe auch stammt, und wie sie auch entstanden ist, *wurakus*⁸⁵.

Von Yamsmagie heisst es, sie schade den Menschen, da sie sehr kraftgeladen und wirksam ist. Tatsächlich aber werden gewisse magische Mixturen, die den *wapi* gross und dick machen helfen sollen, auch Initianden⁸⁶ und Hausschweinen zum gleichen Zweck verabreicht. Die Rinde eines individuell oder clanspezifisch je bestimmten Baumes etwa, die gut für den *wapi* ist, wird nach einer Geburt auch zur Waschung von Mutter und Kind verwendet: das Wachstum des Kindes soll so angetrieben werden.

Es scheint, dass die magischen Mixturen nicht an sich besonders gefährlich für den Menschen sind, sondern erst in Verbindung mit dem Bruch des Sexualtabus. Wer beispielsweise langen Yams, der mit «heissen» Mixturen behandelt worden ist, isst, während er gleichzeitig nicht sexuell enthaltsam lebt, läuft Gefahr, wahnsinnig zu werden. Auf die Pflanzzeit bezogen kann man sagen, dass die magische Mischung die gefährdende Situation, in der der Yampflanzer lebt, noch erhöht – ihm aber neben der Verdoppelung der Gefahr zugleich auch eine Verdoppelung der Chancen einer vorteilhaften Ernte verspricht. Zudem ist der Bereich magischer Mixturen mit Geheimnis und somit mit erhöhter Bedeutsamkeit verbunden, was beim Beobachter den Eindruck von der Pflanzzeit als einer Zeit grosser innerer Spannungen und Erwartungen zu fördern vermag.

Es werden etwa drei- bis viermal während des Wachstums dem langen Yams magische Flüssigkeiten zugeführt, die jeweils seinem Wachstumsstadium entsprechen. Eine Mischung dient zur Förderung der Ranken und Blätter, eine andere für schnelles Längenwachstum, eine dritte zur Beeinflussung des Umfangs des Yams. Nicht jeder Yampflanzer kennt eine gleiche Reihenfolge in der Anwendung verschiedener Mixturen, hier soll als Beispiel eine Möglichkeit genannt werden.

*yaankəpma*⁸⁷ (heisse Erde) – seltener auch *wapimbangui* (Yams-Baumschnur) – wird dem Yams «als Nahrung» verabreicht, um das Wachstum der Ranken und Blätter zu fördern. *yaankəpma* besteht aus Wurzeln aus besonderen Buschgebieten und aus besonderem

⁸⁴ Daneben gibt es viele andere, individuelle Bezeichnungen für *sagiura*-Farben.

⁸⁵ Wieder kennen verschiedene Männer individuell verschiedene andere Namen für *wurakus*. Die rote Farbe, mit der die Malereien ausgeführt werden, heisst *waimba* (keine Erdfarbe).

⁸⁶ Stöcklin interpretiert die magische Mischung mit roter Farbe für die Initianden als Kommunionssmahl (1977: 32) – Kommunion mit bestimmten Yamsgeistwesen. Er interpretiert einleuchtend (mir selber wurden in Kimbangwa keine diesbezüglichen Aussagen gemacht) die Verbindung von Initiation und Zeremonialyamsanbau folgendermassen: durch die rote Farbe, die während der Initiation in Holzschnitzereien (die quasi Sitz von Yamsgeistern sind) aufbewahrt wird, «werden die in Skulpturen gebannten Yamsgeister angezapft», der Yampflanzer nimmt in der roten Farbe «Teilchen des Yamsgeistes» mit in den Garten, dort werden diese Teilchen in die wachsenden Knollen gebannt (Stöcklin 1977: 33), bleiben aber mit dem Hauptyamsgeist, der sich im *korambu* aufhält, in Kontakt. Nach Stöcklins Interpretation ist die rote Farbe ein hochwirksamer Seelenkörper. Mir wurde die Verbindung Initiation und Zeremonialyamsanbau im Dorf häufig wie folgt erklärt:

«Wer das Tabu bricht, wer alles isst und dann Yams pflanzt, wird keinen Erfolg haben. Yamsmagie ist im Magen des Yampflanzers, ich habe davon gegessen, sie ist nun im Magen, bleibt (dort). Ich heirate, ich pflanze Yams, er wird (deshalb) gut gedeihen.» (Manari)

⁸⁷ *yangupma* erwähnt bei Gerrits o.J.: 76.

Wasser von Orten, an denen sich *wale*-Geistwesen aufzuhalten pflegen. Farbe wird keine zugeführt, dafür *miamba* (männlicher wilder Taro)- und *kwaitagwa* (weiblicher wilder Taro)-Blätter, die so stark beissen, dass die Pflanze sie nicht berühren dürfen; der wilde Taro wird nur mit Hilfe von Pincetten aus Bambus berührt. Es ist die beissende Eigenschaft dieser Mixtur, die der Yamsknolle laut den Abelam zu ihrer Dicke und Länge verhilft.

Der Begriff 'heisse Erde' könnte auf den Tabubusch, aus dem die Wurzeln der Mixtur stammen, hinweisen. Doch einige Männer sprachen das Wort anders (*yaangipma*) aus. Sie meinten dabei, *gipma* heisse Erde und sei wahrscheinlich eine ältere Sprachform als *kapma*. Bei den Iatmul (Ndu-Sprachgruppe wie die Abelam), südlichen Nachbarn der Abelam, gibt es einen ähnlich tönenden Ausdruck *ngipma* (Baumart); *ngipma* hat eine zentrale Bedeutung im Kopfjagdkomplex⁸⁸. Es könnte sich beim Begriff *yaangipma* der Abelam möglicherweise ebenfalls um einen Hinweis (dessen Ursprung vergessen worden ist) auf den Baum handeln, dessen Wurzeln, Rinde oder Blätter für diese Mixtur verwendet werden. *yaankapma* hat im Zusammenhang mit Initiationsabläufen noch eine weitere interessante Bedeutung, die auch die Bedeutung von 'heiss' näher umschreiben könnte. *yaa* (heiss; auch: Feuer von Menschenhand gemacht)⁸⁹ kann Eigenschaft verschiedenster Dinge sein: es gibt beispielsweise heisse Erde (Territorium), heisses Blut (dasjenige des Mannes im Vergleich zu dem der Frau, dasjenige junger Männer und Frauen im Vergleich zu dem älterer Männer und Frauen), heisse Yamsmagie⁹⁰, heisse Brennesseln (weil sie rot sind und weil sie brennen) und anderes. Wenn einer Sache besondere Kraft (Anwesenheit von Geistwesen oder Ahnen als helfende Instanzen?) zukommt, wenn ein Gegenstand, ein Gesang oder ein magisches Mittel besondere Wirkung (*ina*) zu erzielen vermag, wird es als heiss empfunden. Der Boden des noch unbepflanzten Yamsgartens zum Beispiel ist kalt. Erst durch die Yamsmagie und wohl auch die Präsenz der Ahnen und Geistwesen wird er heiss⁹¹. Im Grunde genommen könnte man die ganze Pflanzzeit als 'heiss' charakterisieren: Dinge sind im Entstehen begriffen, Einfluss wird genommen, Schädliches, Unerwünschtes und Kaltes wird abgewehrt, Erfolg und Ruhm werden vorbereitet. 'Heiss' hat für die Abelam die Bedeutung von stark und wirksam. Die Hitze der Yamsmixturen wird im Zusammenhang mit 'Kochen' gesehen: 'am Feuer kochen' heisst *tukune*. Mit diesem Ausdruck verbunden werden bei den Abelam wichtige Tätigkeiten, die eine starke Wirkung nach sich ziehen, so zum Beispiel:

<i>laaput tukune</i>	eine Banane mit Feuer kochen
<i>menat tukune</i>	dich mit Feuer kochen = mit Worten dich fertig machen
<i>menat tukune kus</i>	Zauberei kocht dich = dich mit Zauberkraft bedrohen

und eben:

<i>wapitkus tukune</i>	Yamsmagie kocht den Yams = Yamsmagie anwenden
------------------------	---

⁸⁸ Mündliche Mitteilung von Milan Stanek.

⁸⁹ Stöcklin 1977: 33 diskutiert zwei verschiedene Grundbedeutungen von heiss; einmal feurige Hitze, zum andern – eher dem religiösen Bereich angehörend – eine nicht mit Feuer und Hitze assoziierte Bedeutung. Doch auch sie scheint sich – im übertragenen Sinn – auf Feuer zu beziehen.

⁹⁰ Nicht nur rote Farbe als Ingredienz von magischen Mixturen wird als heiss empfunden! Im übrigen gibt es Männer, die 'heissen' Charakter einer Farbe im Zusammenhang mit Feuer sehen und andere, die dabei keinen Bezug zu Feuer sehen.

⁹¹ Es besteht kein Widerspruch darin, dass das Territorium Kimbangwas gesamthaft im Vergleich zu dem 'kalten' Territorium der *ba-kundi* als 'heiss' betrachtet wird, und gleichzeitig ein Teil dieses 'heissen' Gesamtgebietes 'kalt' sein soll und erst 'heiss' gemacht werden muss. Heiss und kalt sind keine absolut gebrauchten Begriffe, sondern relative Begriffspaare; je nachdem, in welcher Situation etwas einer andern Sache gegenübergestellt wird, ändert sich seine Eigenschaft ins Gegenteil (cf. Tabelle 11).

Im Initiationszyklus heisst *yaankapma* ein bestimmtes Feuer und eine darauf gebrauchte magische Mixtur für die Initianden vor ihrem ersten öffentlichen Auftritt als Masken. In dieser Mixtur hat es, ähnlich wie in der Yamsmixture gleichen Namens, abgekratzte Rinde eines mythischen Baumes, der im Fluss Amaku am Südrand des Territoriums liegt: *kotakra* oder *walia*. *walia* (*wale-yaa*; Geistwesen-Feuer) ist ein alter *kwatmu*-Baum, der im mythischen *walia*-Feuer niedergebrannt sein soll – als das Grasland im Süden in mythischer Zeit, nachdem Walesakitagwa den Menschen Feuer gegeben hatte⁹², niederbrannte. *kotakra* ist der Sitz von Geistwesen. Kratzt ein Yampfpflanzer Rinde davon ab, erscheint ihm darauf im Traum ein göttliches Wesen, ein Wesen, das dem Menschen etwas gibt. Einige Männer nannten statt des Namens *kotakra* denn auch den Namen ihres clanspezifischen *ngwalndu*-Geistwesen. Das Wasser des Flusses Amaku, das sich an *kotakra* wie die Meeresbrandung an der Küste bricht, redet im Traum als *kotakra*, als *ngwalndu* oder *ngwalepa* mit dem Yampfpflanzer und deutet ihm in Zeichen an, ob er Yamserfolg erwarten darf.

Verbunden mit *kotakra*, entstanden durch das Urfeuer *walia*, ist ein Gesang, *Walia*, der von den Frauen handelt, von ihrem kraftgeladenen Schamhaar (*yuwi*). *kotakra* und *walia* sind wichtige *ina* der Menschen – Feuer (und Hitze?) wird wohl auch wegen des Wissens von diesem Zusammenhang als etwas sehr Bedeutsames angesehen. Aus demselben Zusammenhang erklärt sich auch, dass das Schamhaar der Frau, das Wirksamste, das die Frau besitzt (Symbol ihrer Kraft und Wichtigkeit), als Teil bestimmter Yamsmixturen verwendet wird, wie wir gleich sehen werden. Ihr Schamhaar ist «heiss», genauso wie ihre Haut, die zur rechten Zeit betrachtet als etwas Wunderbares gelobt wird. Als kalt und den Kräften des Mannes in bezug auf Yamsanbau schädlich, wird hingegen stets ihr Menstruationsblut beurteilt. Die Frau steht also nicht absolut mit der Eigenschaft «kalt» dem Mann mit der Eigenschaft «heiss» gegenüber. Darin wird die Ambiguität in der Einstellung gegenüber der Frau, wie sie mir in Kimbangwa immer wieder aufgefallen ist, beispielhaft deutlich; die Frau erscheint als gut *und* schlecht, als schwach *und* stark, je nach Situation und Blickwinkel.

Die Männer, die die *yaankapma*-Mixtur vorbereitet haben, lassen sie am selben Tag durch einen Knaben auf dem Yamshügel anbringen. Knaben werden gewählt, weil sie das Sexualtabu noch nicht gebrochen haben (sollten) und weil sie noch jung sind, also schnell herumrennen können, so schnell, wie der Yams wachsen soll. Die Knaben müssen genau wie der Yams ja noch grösser werden. Sie müssen für ihre eigene Haut, und diejenige des Yams, wegen ihrer Lebensweise am wenigsten fürchten. Den Knaben wird gedroht, dass die Sonne sie «kochen werde» (dass sie Wunden bekämen), falls sie die nötigen Tabus nicht befolgen. Männer können diese Arbeit auch selber übernehmen, verzichten aber darauf meist aus Furcht um ihre Haut. Eine Woche lang dürfen nun die Pflanze des Yamsgarten nicht betreten, auch der Hauptyampfpflanzer nicht. Der Eingang zum Garten wird zum Tabuisieren mit Gras und Zuckerrohrstecken versehen und mit Zaubersprüchen besprochen. Dem Yams, heisst es, muss Zeit gelassen werden, um die Magie zu verdauen. Er ist auf seiner Seite wie ein Mensch, hat eine Seele und wird vielleicht böse, wenn man ihn nicht in Ruhe lässt. Durch ein gemeinsames Essen vieler Yampfpflanzer im Garten wird eine Woche später das Tabu gelöst⁹³.

Wenn die Yamsranken «ein grosses Haus» (*nəmanga*) gebildet haben, wird die nächste magische Mixtur (*wapimbangui*) vom Hauptpflanze und herbeigerufenen andern Pflanzern vorbereitet – wieder aus Wurzeln, Lianen und Rinde – und angebracht. Als nächstes wird man (vielleicht einen Monat später) ein seitliches Loch in den Yamshügel graben, um die Lage des Yams zu kontrollieren. Nun sieht der jeweilige Yampfpflanzer, was dem Yams zu gewünschtem Gedeihen noch fehlt. Er wird seine Mixtur, die nach dem Kontrollloch-

⁹² 8.1.12/8.1.13 (Mythen von der Feuerentstehung).

⁹³ Das Tabuisieren geschieht bei allen andern magischen Mischungen ebenfalls.

Graben angebracht wird, darauf ausrichten, sein Längen- oder Dickenwachstum zu fördern. In diese Mixtur wird auch «Farbe» (*kus*) gemischt. Die Mixtur wird, wie ich indirekt aus Aussagen schliesse, in die untere Rundung des ursprünglich vorgegrabenen Yamsloches gelegt. Der Yams wird die Farbe «riechen» und wird sich mit seinem Wachstum beeilen.

Einige Pflanzer besaßen rote Farbe von sehr weit weg⁹⁴. Ein Mann besaß rötliche Erde aus der Gegen von Rabaul. Wichtig für ihn war dabei, dass der Berg, von dem er die Erde hatte, ein Vulkan war: «der Berg hat Feuer». Ein anderer Mann hatte für seinen Zeremonialyams Vulkanerde von der Insel Manam mitgebracht. Eine andere Erde hatte er aus Wewak mitgenommen: «sie riecht». Der Yams wird ihr Parfum schmecken und sich beeilen, dem Ende des Yamsloches entgegenzuwachsen. Salzwasser von der Küste, das riecht, lockt den Yams ebenfalls in die Tiefe. Die Erden aus Rabaul, Madang und dem Hochland werden natürlich erst in jüngster Zeit von auswärts Arbeitenden nach Hause gebracht. Früher kannte jeder Pflanzer eigene Erden aus der näheren Umgebung:

«Heute versuchen wir es mit neuen Erden (*kus*; Farbe). Der Yams wird lang, lang, lang. Kein Mann ist fähig, mit seiner Grösse dessen Länge zu erfassen. Man schaut hinauf – lang ist der Yams. Die Vorfahren konnten den Yams mit ihrer eigenen Grösse abmessen. Er war nicht so lang. Nun versuchen wir es mit diesen neuen Sachen – der Yams wird lang.» (Wulnəmbia)

Der Glaube an die Wirkung der neuen Farben ist auf alle Fälle sehr gross. (Dahinter steckt wohl eine ähnliche Vorstellung von den grösseren Fähigkeiten anderer Menschen [Nicht-Abelam] und von der möglicherweise stärkeren Wirksamkeit ihrer magischen Kräfte in Hinblick auf die Förderung von Fruchtbarkeit [Nahrung], wie die im Zusammenhang mit Cargodenken beschriebene von der grösseren Macht und den grösseren Fähigkeiten der Weissen.)

Wegen all dieser verschiedenen Farbzusätze⁹⁵ wird diese Art Yamsmagie generalisierend *kuskapma* (Farb-Erde) genannt. Weisslich-gelbe Farbe wird für die Mixtur verwendet, wenn der Yams noch jung und seine Haut noch nicht dunkel ist. Schwarze und rote Farbe wird für den schon entwickelten Yams verwendet:

«Wenn die Nahrung noch jung ist, darf man nicht zu schnell rote Farbe hinzutun. Rot und schwarz ist für langsames Vorstossen des Yams (dem Ende des gegrabenen Loches zu). Gelb und weiss zieht stark an. Der Yams wird die Farbe schmecken und schnell hinwachsen. Rot ist zum Fettmachen (Breitmachen).» (Wulnəmbia)

Es gibt also einerseits Mixturzusätze, die eher das Längenwachstum fördern – dazu gehört auch Wasser aus geisterbehaunten Stellen von Flüssen («das Wasser fliesst, eilt») –, andererseits solche, die eher das Breitenwachstum fördern –, dazu gehört Wasser aus geisterbehaunten Wasserlöchern («raunwara»; Rundwasser).

Schliesslich füllt der Yams das vorgegrabene Loch aus: er kann geerntet werden. Die Frauen werden nun aufgefordert, Sago zu waschen. Kurz vor der Ernte – es wurde mir nicht klar, ob wirklich schon in der *kuskapma*-Mischung, wie einige Männer behaupteten – wird der Yams bestrichen mit einer Mixtur, die auch *yuwi* (Schamhaar) der Frau enthält. Dieses Schamhaar darf auf alle Fälle erst zugeführt werden, wenn der Yams beinahe ausgewachsen ist. Es wird bewirken, dass beim Yamsfest alle angezogen werden vom strahlenden, zur Schau gestellten Yams, und alle staunend ihrer Freude Ausdruck verleihen müssen.

⁹⁴ Forge 1962: 12 betont, dass eine Farbe als umso wirksamer empfunden werde, von je weiter her sie stamme. Eine solche Äusserung hörte ich in Kimbanga nie.

⁹⁵ Verwendet werden hauptsächlich Erdfarben – aber auch Pflanzenfarben («Baumfarben»). Forge 1962: 10 schreibt, dass er nur von Erdfarbzusätzen gehört habe.

Die Verwendung des Schamhaares der Frau für magische Zwecke ist auffällig mit zwei Grundvorstellungen verbunden.

Zum einen soll es auf die Fähigkeit zur Freude bei den Zuschauern einwirken, die den Yams – oder die Initianden – darauf um so stärker bewundern werden. Ein solch magisches Gemisch mit Schamhaar zur Förderung der allgemeinen Freude wird nicht nur dem langen Yams auf die Haut gestrichen, sondern auch den Initianden, die den *waken*-Schmuck (Initiationsschmuck) tragen, auf das Haar, damit sie nicht schwitzen unter ihrer schweren Last und die Augenlider gesenkt behalten, was grosse Bewunderung verdient⁹⁶. Weibliches Schamhaar wird auch der roten Farbe für die Männerhausmalereien zugegeben, damit die Zuschauer noch mehr staunen werden, und es wird vor den Yamsfesten auch unter dem *mbabmutagwa*-Mondstein auf dem Tanzplatz eingegraben, damit alle sich zu vergnügen vermögen. *yuwi* wird als Magie der Frau verstanden, als ihre Stärke, die alle Männer, Frauen und Kinder aus allen Dörfern zum Yamsfest herzulocken vermag.

Zum andern erinnert das Schamhaar wie ein Zeichen an das mythische weibliche Wesen *Walesakitagwa*, das den Menschen das Feuer gegeben hatte. Damit ist aber auch eine noch umfassendere Vorstellung der (männlichen) *Abelam* von der Stärke und Bedeutung der Frau überhaupt verbunden: ein Mann meinte einmal beinahe abrupt als Antwort auf meine Nachforschungen nach *yuwi*:

«*Walesakitagwa* seid ihr (Frauen); *Walesakitagwa* seid ihr. Kraft und Feuer kommt aus dem Schamhaar. Schamhaar nimmt Kraft aus dem Feuer. Frauen tragen schwere Lasten. Die Frau sitzt auf dem Kopf des Mannes (metaphorische Bedeutung); die magische Mischung für das Tragen des *waken*-Schmuckes sitzt auf dem Kopf des Initianden. Die Frau ist der Mann. Für alles ist die Frau stärker – sie ist der Knochen des Mannes.» (Ngoləpal)⁹⁷

Eine Äusserung, die mich in einem ersten Moment überraschte angesichts der Bedeutung, die sie der Frau insgesamt zumass – im Gegensatz zu so manchen Interpretationen, die Aus-senstehende von der *Abelam*-Kultur gaben.

4.3.3.1.2 Yamsgesänge (*manamgup*; *djambunguare*)

Magische Handlungen – sei es, dass sie im Rahmen von Initiationen vorgenommen werden, sei es, dass sie auf die Förderung des Yamswachstums und des Wachstums anderer Nahrung oder auch auf die Erringung von Liebe, von schönen Malereien, schönen Holzschnitzereien oder von schönem Schmuck von Yams oder Initianden gerichtet sind – werden von magischen Sprüchen, *manamgup*, begleitet. *manamgup* sind Gesänge, die, bei der Durchführung magischer Handlungen, nur leise gehaucht oder nur gedacht werden. Alle andern Gesänge, die laut gesungen werden, heissen generalisierend *ngware*.

manamgup können etwa zum Tabuisieren eigener Nahrungsbäume vor Dieben gebraucht werden. Ein Dieb wird sich beim Brechen des Tabus Wunden oder geschwollene Beine zuziehen. *manamgup* gelten als vom Mond geschickt und heissen auch *mbabmumamnamgup* (Mond-*manamgup*); sie stehen quasi als Zeichen oder Verwirklichungsweg für von der Mondfrau oder von Ahnen als Sanktionen geschickte Krankheiten.

Es gibt auch *manamgup*, die das positive Wachstum im Garten anderer beeinträchtigen oder sonstwie negative Wirkung zeitigen sollen. Doch zum weitaus grössten Teil haben *manamgup* die Funktion, etwas positiv zu beeinflussen.

⁹⁶ Beim Tragen des *waken*-Schmuckes herrscht wegen dem zugemischten Schamhaar der Frau absolutes Rauchverbot. Wer raucht, wird sonst kahl werden. Dann würde – metaphorisch – das Schamhaar, vermischt mit Brennesseln und roter Farbe, wie einst in der Mythe von *Walesakitagwa*, Feuer fangen und die Haare des Betreffenden versengen.

⁹⁷ Dies schliesst die schon erwähnte Vorstellung, der Mann sei der Knochen (die Kraft) der Frau, nicht aus.

Beispielsweise sollen sie die Geburtswehen, die lange nicht eintreten, fördern (*ngusui manamgup*; *ngu* = Wasser; *sui* = hinunterschiessen):

Gimpongu ngulngul, balngu ngulngul, yembingu ngulngul,
waranga ngulngul, tɔpmangu ngulngul, madjangu ngulngul,
Gumpendiu ngulngul, Gumpendiau ngulngul,
gwalekus ngulngul, babakus ngulngul,
Nyimbrim ngulngul, Nyinam ngulngul, Kəkui ngulngul . . .
Gimpongu (Fluss im Arapesh-Gebiet) fließt hinunter,
Wasser einer Baumschnur fließt hinunter,
Wasser von Gras (*yembi*) fließt hinunter,
Wasser von Gras (*wara*) fließt hinunter,
Wasser der Kokosnuss fließt hinunter,
Wasser des Betels fließt hinunter,
Gumpendiu (mythischer Knabe, der sich in das Krokodil verwandelt hat) fließt hinunter,
Gupendiau (mythischer Knabe, der sich in den *saak*-Fisch verwandelt hat) fließt hinunter,
gwalekus (der Kopfteil des Meeres(?)) fließt hinunter,
babakus (der Hinterteil des Meeres(?)) fließt hinunter,
Der Fluss Nyimbrim fließt hinunter,
der Fluss Nyinam fließt hinunter,
das Wasser Kəkui (Wassergeistwesen)⁹⁸ fließt hinunter . . .

Dieser Zauberspruch, der mit der Mythe von der ersten gelungenen Geburt⁹⁹ zusammenhängt, wird auch für das schnelle Gedeihen von Zeremonialyams angewendet; der Yams soll hinunterschiessen, wie etwa Wasser die Flüsse hinunterschießt, oder wie im Geburtsvorgang das Fruchtwasser bricht und hinunterschießt.

Die andern *manamgup* besitzen alle denselben eindringlichen Ton wie dieses Beispiel *ngusui*.

Wenn geerntet oder wenn gepflanzt wird, so werden in ersten Gesängen, in Ahnenanrufungen, alle Geistwesen und Ahnen um Hilfe herbeigerufen, nämlich Sterne (die Kinder der Sonne), *wale*-Wassergeister, Berg- und Baumgeister, seit langem verstorbene Ahnen (*ngwalepa*), Schlangen, *ngwalndu*, sowie Sonne und Mond (in ihren jeweiligen Hauptweilern Kalilu-Niagore und Sirageti-Niagangwande)¹⁰⁰.

«Wenn immer wir für Yams und anderes singen, sollten die Weiler von Sonne und Mond ausgerufen werden.» (Saigapa)

Es gibt, wie bei magischen Mixturen, für verschiedene Yams-Wachstumsphasen verschiedene *manamgup*, die teils wieder nach Clanzugehörigkeit variieren: *ngiengien* (<hinuntergehen>) wird gesungen, damit der Yams ins Loch hinunterwache, der schon erwähnte *ngulngul manamgup* und *bulimbuli*¹⁰¹ (<hinuntergehen>) zum selben Zweck, *mitmit* (<fettmachen>) wird für das Breitenwachstum und *torongtorong* (<schnell hinaufgehen>) wird für das üppige Wuchern der Yamsranken gesungen.

⁹⁸ Mythisches Wasserloch und Wesen, von dem aus Nahrung zu den Menschen gekommen ist (cf. Mythe 8.1.16).

⁹⁹ cf. 8.1.22.

¹⁰⁰ Heute wird häufig Gottvater, der christliche Gott, mit angerufen.

¹⁰¹ Dieser *manamgup* bezieht sich auf eine Yamsmythe der beiden Geistwesen Ngumbuli und Bepoka, die sich in Yams des gleichen Namens verwandelt haben, nachdem sie beim mythischen Wasser Kəkui (gleichzeitig ein Geistwesen) den harten und bis anhin undurchdringlichen Erdwall (*ate*) um den Kəkui-Bezirk aufgebrochen und somit ermöglicht hatten, dass alle Nahrung auch für Menschen zugänglich gemacht wurde.

Neben *manamgup* singen einzelne Yampflanzer individuell speziell ausgewählte, sinnreiche Strophen aus Yamsgesängen (*mindja* oder *mbərre*), um die Ahnen herbeizulocken, um Erfolg zu erzielen. Scheint der Yams im Boden irgendwie bedroht, wird häufig der Gesang Birananguare¹⁰², ein historischer Ahnen-Gesang (*ngwal-* oder *ngwalepamindja*), gesungen. Doch hat jeder Pflanzer darüberhinaus auch individuelles oder clanspezifisches Wissen von der Wirksamkeit anderer Gesänge.

Wenn der Yams endlich geerntet wird, singt der Pflanzer je nachdem einen speziellen Gesang, *djambunguare* (Totem-Gesang), der keine Aussage enthält, sondern onomatopoesisch beispielsweise das Heulen des wilden Hundes *kotbossa* oder den Klang der Stimmen der Initianden, die den *waken*-Initiationsschmuck tragen, oder einen *wale*-Geist nachahmt¹⁰³. Durch diese *djambunguare* wird dem Boden sowie den Ahnen und Geistwesen Dank ausgedrückt. *djambunguare* sind äusserst wirksame und wichtige Gesänge, die zu Beginn von Yamsfesten, Schweinetausch, Initiationen, *waken*-Maskendarstellungen nach Initiationen und von *korambu*-Hausbau gesungen werden und von clanspezifischen historischen Gesängen, *ngwalmindja*, gefolgt werden. Nur noch wenige Pflanzer singen heute bei der Ernte ihren *djambunguare*-Gesang und darauf folgend eine bedeutende Strophe eines clanspezifischen Yamsgesanges. Wenn allerdings ein solcher Gesang ertönt, hören alle Leute im Dorf, dass ein Pflanzer «seine Geschichte erzählt», also einen besonderen Yams geerntet haben muss¹⁰.

4.3.3.2 Ernten und Schmücken des *mambutap*

Wenn man eine bestimmte Echse («palai») rufen hört, weiss man, dass der Yams im Boden gut gediehen ist. In der Gestalt von «palai» lässt sich nach Meinung der Abelam in der Erntezeit das Yamswesen Wapilan, von dem Mythen erzählen, hören; in normalen Zeiten hört man «palai» nicht.

Kurz vor der Ernte hat mancher Yampflanzer Träume, in denen ihm Ahnen erscheinen, die ihm Betel, *ngwalndu*-Schnitzereien, Kasuardolche oder Kampfspeere halten. Dank dieser Zeichen weiss der Betreffende, dass sein Yams gut gediehen und bald zu ernten ist.

Geerntet wird möglichst bei abnehmendem Mond. Wie während der verfloßenen Pflanzzeit vereinigen sich verschiedene Männer im Garten, um nackt die langen Knollen auszugraben und sie in ein naheliegendes Gartenhaus in einem umzäumten Bereich ausserhalb des Gartens zu tragen. Dort werden die Knollen sorgfältig von der anhaftenden Erde gereinigt. Die Männer tragen als erstes sichtbares Zeichen für die Dorfbewohner, denen sie ihr Ernteglück noch nicht laut ausdrücken sollten, Erde an ihrem Körper ins Dorf zurück. Jeder kann so sehen, dass sie geerntet haben. Männer und Frauen wissen nun, dass Schweine für das Yamsfest bereitgestellt werden müssen. Es gibt für den Pflanzer noch weitere Möglichkeiten, indirekt seinen Ernteerfolg schon vor den Yamsfesten zu verkündigen. Er kann beispielsweise Speere oder lange Stöcke als Zeichen mit sich herumtragen. Das Tragen dieser Speere bedeutet für jeden Yampflanzer auch eine Art ständiges plastisches vor-Augen-Halten oder in-der-Hand-Halten des geernteten Yams und gibt somit die Möglichkeit, zu messen, zu vergleichen und zu spekulieren. Weiter kann ein Pflanzer in seinem Weiler einen Stock hoch oben auf einem Baum festbinden und eine kleine *baba*-Maske daran befestigen als Zeichen, dass in der Nähe ein besonders grosser Yams in einem Ess-

¹⁰² Birananguare war ursprünglich *ngwalmindja* der Clane Mbugnipate und Nangikum.

¹⁰³ Je clanspezifisch gibt es einen andern *djambunguare*-Gesang. In Kimbangwa ist das Wissen über diese einzelnen Gesänge ziemlich durcheinandergeraten. Kein Mann wusste mehr mit Sicherheit zu sagen, zu welchem Clan genau welcher Gesang gehört.

¹⁰⁴ *djambunguare* wie *ngwalmindja* werden am Tag des Beginns des Yamsfestes noch einmal gesungen.

haus bereitsteht¹⁰⁵. Zudem können Männer sich ihr Barthaar wachsen lassen, wenn sie sicher sind, dass ihr Yams gut gewachsen ist.

Allerdings sollte man nach der Ernte des ersten Yams nicht zu voreilig und offensichtlich seiner Freude Ausdruck verleihen. Rüttelt man zum Beispiel beim ersten Yamsfest für *mambutap* seinen Speer beim Reden oder Herumlaufen zu stark, so ist der Yams, der noch im Boden wächst, bedroht¹⁰⁶. Ebenfalls dürfen vor der Ernte von *gwarwapi* (zweiter Yams) noch keine Bambusflöten geblasen werden. Deshalb werden beim ersten Yamsfest nur *mbørre*- oder *kaangu*-Gesänge, die mit der Sanduhrtrommel (*kaang*) begleitet werden, durchgeführt. *wanien*-Gesänge, begleitet von Bambusflöten, werden erst nach der Ernte von *gwarwapi* gesungen.

Wenn der Yams von Erde und damit auch von den Resten der Yamsmagie gereinigt worden ist, wird er mit Baumschnüren umwickelt und an Holzstangen horizontal hängend festgebunden¹⁰⁷. In dieser hängenden Lage wird er in die nächsten *pute*-Häuser, wo er geschmückt werden wird, getragen.

Besonders langer Yams erhält einen Namen, meist den eines *ngwalindu*- oder *ngwalewale*-Wesens des Clanes des betreffenden Pflanzers. Solcher Yams wird später im Wettstreit weggegeben. Nach der Ernte verrät der Yams jedem, ob der Pflanze die notwendigen Tabus eingehalten hat. Doch auffallend häufig wird auch von den andern ein nicht gewünschtes Resultat, d.h. zum Beispiel Ausbuchtungen, schlechte Oberflächenhaut, Käferlöcher oder zu geringe Grösse, durch ein pflanztechnisches Hindernis erklärt: durch einen vom Pflanze nicht bemerkten Stein, der dem Yams im Wege lag, durch nicht sehr gute Bodenqualität oder durch zu früh ausgetrocknete Rankenblätter etwa. Die Angriffe und Spottreden an die Adresse des Gegners werden für den wettbewerbsmässigen Yamstausch (*mbalewapi*) aufgespart. Nun beginnen die Männer, farbige Blätter, rote *mban*-Früchtchen, Gras, Federn, Rinde der Sagopalme, Muschelschmuck und kleine Holzschnitzereien, *ndumagna* oder *ndundama* (Männer/Menschen-Gesicht), zusammenzutragen, um später in mehreren Tagesarbeiten gemeinsam den Yams für das *mambutap*-Erntefest zu schmücken.

mambutap wird kennzeichnend mit roten Blättern geschmückt (*wundjimbu* [gwarwapi-Sorte] später dagegen mit gelben). Für *mambutap* werden zudem weisse Federn von Hühnern, schwarze Federn des *sayke* (Kasuar) und gelblich-weiße Brustfedern des *wama*, des weissen Kakadu, verwendet. *ngwiaui*, Yamsspeere, behängt mit Vogelbälgen, *wui*-Gras, *laknen*-Blättern und *ramin* (dornigen Würzelchen des *ka*-Yams) sollen auf Kraft, Stärke, Kampf und Wettstreit hinweisen. Der Schmuck für die einzelnen Yamssorten geht zurück auf mythische Zeit, auf die Feste der Yamse (Yamsgeistwesen), die in Wapikiti-Basalmu durchgeführt wurden¹⁰⁸.

Neben dem Yams werden in den Hauptweilern auf das *mambutap*-Erntefest hin die Männerhäuser geschmückt mit roten *maue*-Blumen, *mban*-Früchtchen, *laknen*-Blättern und *wui*-Gräsern, wieder alles Zeichen für erfolgreichen Kampf, aber auch erfolgreiche Yamsernte. Rot bemalte Bambusspeere werden in die Vorderfront und auf die vorstehenden Seitenwände des Männerhauses gesteckt, die seltsam geformten Steine entlang der äusseren Wand des Männerhauses werden rot bemalt; all dieser Schmuck ist Erinnerungszeichen an den Yams, der noch ungeerntet im Boden wartet. So wissen Besucher aus andern Dörfern, dass nach dem *mambutap*-Erntefest noch ein *gwarwapi*-Erntefest zu erwarten ist.

¹⁰⁵ Auf dieselbe Art wird auch markiert, dass bald eine Initiation stattfinden wird.

¹⁰⁶ Diese Vorstellung scheint auf die Ahnen und Geistwesen abzielen, die ihre helfende Funktion noch nicht abgeschlossen haben und bei Voreiligkeit vielleicht sich gekränkt zurückziehen könnten.

¹⁰⁷ Die Frau (Holzstange) trägt den Mann (Yams) – ein weiterer Hinweis auf die nicht zu unterschätzende Stärke und Wichtigkeit der Frau (2.2 S. 11).

¹⁰⁸ cf. 8.1.18 Mythe vom *mambutap*.

4.3.3.3 Yamsfeste; Zurschaustellung des Zeremonialyams

Noch während der Pflanzzeit wird unter den Clanen festgelegt, auf welchem *ame* der Yams zur Schau gestellt werden soll, ob im Weiler Mbutpun, Tagwasapu (beides auf dem Yuwanyingikiel) oder Tarkwo. Heute finden *mambutap*-Erntefeste nur noch auf dem Yuwanyingikiel statt, auf dem der mythische *mambutap* zu seiner Pflanzstelle gezogen war – früher noch in Mrtkwande, wo der verwandelte *mambutap* als Yamsstein aufbewahrt wird. Doch heute fürchtet der Wächter des Steines, Feste auf dem Platz könnten dem Stein wegen der Anwesenheit von Frauen und wegen des Geschlechterspiels während den Festen schaden. (In Tarkwo dagegen finden Erntefeste für *gwarwapi* statt.)

Auch der Tag wird festgelegt. Es sollten, falls erst kürzlich Todesfälle stattgefunden haben, alle Sorgen und möglichen Hindernisse diskutiert worden sein, bevor das erste Yamsfest (für *mambutap*) wirklich durchgeführt werden kann. Auf dem vorgesehenen *ame*-Weilerplatz wird, falls nicht genügend gedeckter Raum vorhanden ist, noch ein grosses, nach vorne offenes Haus zur vor Regen geschützten Aufbewahrung des geschmückten Yams aufgebaut. An diesem Bau beteiligt sich beinahe das gesamte Dorf. Das gemeinsame Essen im Anschluss daran wird vom letzten wichtigen *wargure* und von letzten Reden über Yams vor dem Erntefest begleitet: ist das Haus fertiggestellt, wird auf der Schlitztrommel ein Zeichen an alle umliegenden Dörfer gegeben. So wissen alle, dass die Yamsfestvorbereitungen zu Ende sind, die Frauen nach getaner Arbeit Essen auftragen und bald die richtigen Feste stattfinden werden.

Wie schon erwähnt, haben normalerweise vor dem ersten Yamsfest in Kimbangwa schon Yamsfeste in westlicher gelegenen Dörfern stattgefunden.

Der Weilerplatz, auf dem das Ernte- oder Yamsfest stattfinden wird, wird mit einem Zaun abgesperrt. Nur zwei Eingänge, die mit einem Vorhang aus Kokos- und Sagopalmfaserstreifen versehen sind, werden frei gelassen. Etwa von vier Uhr nachmittags an wird der geschmückte Yams von überall her auf den Platz getragen, nachdem vorher einzelne erfolgreiche Pflanzler von ihrem Yamsgarten oder einem wichtigen Weiler ihres Clanes aus den *djambunguare*-Gesang als Dank an Ahnen und Geistwesen gesungen haben.

Vor den Eingangstoren versammeln sich Männer mit Speeren in der Hand und teils mit Kampffarben, dem Yamsschmuck für die Männer bemalt, ihr Gesicht ist schwarz und rot bemalt, im Haar tragen sie rote *maue*-Blumen und Federschmuck, ihr Körper ist weiss und gelb bemalt. Schwarze Farbe und rote Blumen zeichnen Männer aus, die in einer männlichen Tätigkeit besonderen Erfolg hatten. Nur sie dürfen folglich diesen Schmuck benützen¹⁰⁹.

Wenn aller Yams am Rande des Platzes auf Gestellen aufgereiht ist, stürmen die Männer aus dem Dorf als erste mit ihren Speeren auf den Platz und tänzeln und rufen wie einst ihre Vorfahren unmittelbar vor dem Angriff auf den Feind. Die Vorsänger und Trommler beginnen in der Mitte des Platzes mit einem ersten Gesang. Noch sind Frauen und Kinder nur Zuschauer am Rand. Nun stürmen von verschiedenen Seiten einzelne Gruppen von Männern aus Nachbardörfern ebenfalls mit Speeren auf den Platz, gleich wie auch an den Festen nach der Initiationsseklusionszeit.

Nach diesem ersten *ngwalmbarre*- oder *kaangu*-Gesang¹¹⁰ der Männer wird an die

¹⁰⁹ cf. 8.4.2 Streitgespräch anlässlich eines Yamstausches S. 316.

¹¹⁰ *kaangu*-Gesänge werden gesungen bei besonders hervorragenden Ernten: ursprünglich durften dabei keine Frauen anwesend sein. Um doch den Part von Frauen, die bei andern Gesangsarten im Wechselgesang den Männern zu antworten pflegen, beibehalten zu können, wurden zwei Männer als Frauen geschmückt (*kaangutagwa* = *kaangu*-Frau). Im Yamsstreitgespräch 8.4.2 S. 319 wird darauf verwiesen, dass *kaanguwapi* (Yams) und *kaangu*-Gesänge mit männlichen *kaangutagwa*-Tänzern einst nur in Kimbangwa bekannt waren und von hier aus weitergegeben wurden. Über eine mögliche damit verbundene Mythe oder die Geschichte von *kaangu* wusste niemand im Dorf genau Bescheid.

fremden Männer auf dem *ame* Essen, im Erdofen gekochtes Schweinefleisch, Tabak und Betel¹¹¹, verteilt. Darauf verlassen nach und nach alle den Dorfplatz. Abends vor acht Uhr wird erneut mit *mbarre*-Gesängen begonnen und die ganze Nacht zu dieser Musik auf dem *ame* getanzt.

Am andern Morgen bei Dämmerung hört das Fest auf. Die Männer sitzen noch einige Zeit zusammen und halten auf dem Dorfplatz Reden zu Ehren der Pflanze, aus Freude über den geernteten Yams oder aus Trauer über eigene schlechte Ernte. Sie essen, dösen, reden erneut. Dann verlassen die Gäste den Weiler. Als Abschluss des Erntefestes und als Nachricht, dass man all seinen Pflichten nachgekommen ist (indem man Gäste gut bewirtet hat), wird die Schlitztrommel geschlagen; für jeden zur Schau gestellten Yams wird entweder das Zeichen für männlichen oder für weiblichen Yams¹¹² geschlagen.

1979 fand in Kimbangwa dieses erste Yamsfest am 8./9. Mai statt. Am 9./10. Mai wurden bereits Yams und rohes Schweinefleisch getauscht (*mbalewapi*), etwas, was früher laut den Abelam nicht so schnell auf das Erntefest folgen sollte.

«Dies ist nicht die Art, wie es unsere Vorfahren machten. Erst heute beeilen wir uns, schnell *mbalewapi* (Schwein-Yams = Yamswettstreit) zu machen. Wir wollen mit dieser neuen Sitte noch in diesem Jahr aufhören.» (Yapite)

Früher tauschte man Yams im Wettstreit erst, wenn die Blätter und Früchtchen des Yamschmuckes ausgetrocknet waren.

Vom 10. auf den 11. Mai fand zudem erneut ein nächtliches «singsing» statt: es wurde die ganze Nacht durchgesungen, nachdem der Tanzboden symbolisch von allen schädlichen Einflüssen gereinigt und danach der geschmückte Yams in die Esshäuser getragen worden war.

4.3.4 *mbalewapi*; Gesetz des Tausches und Ruhm

Am Nachmittag des 9. Mai 1979 begann der Yamswettstreit (*mbalewapi*), der auch den ganzen folgenden Tag weiterging. Zwölf *wapi* wurden dabei an *djambera*-Partner derselben Altersstufe der andern *ara* oder an Männer, mit denen man eine Streiterei zu regeln hatte, gegeben¹¹³. Dazu wurden von den Herausforderern, Herausgeforderten und andern anwesenden Männern Reden gehalten, die jeweils durch das Singen einer Strophe aus einem Gesang, die den Inhalt der jeweiligen Rede stichwortartig oder metaphorisch andeutete, eingeleitet wurden.

Am zweiten Tag des *mbalewapi*, was Schwein-Yams heisst, aber im folgenden meist einfach mit Yamstausch übersetzt wird, weil für die Abelam der Yams im Zentrum steht, überreichte die eine *ara* der andern gesamthaft ein Schwein. Die Empfänger zerlegten und kochten das Schwein im Erdofen und verteilten es entsprechend offener Rechte und Pflichten innerhalb ihrer *ara*. Es wäre nicht statthaft, wenn der Gebende selber das Schwein schon zerlegt und präpariert dem Partner übergeben würde. Der Partner muss das ganze Schwein selber sehen, fühlen und abmessen können, muss im Schweisse seines Angesichts arbeiten, das Blut der Gabe sehen und im positiven Sinn sich herausgefordert fühlen, eine «Wut» fühlen. Heute zerschneiden und kochen die Männer das Schwein selber, früher taten das die Frauen, die nach vollendeter Arbeit die Beinstücke und den Kopf den Männern auf

¹¹¹ cf. 8.4.2 S. 321; Männer aus Djame und Kimbangwa klagen, dass viele junge Gäste aus Djame den Festplatz schon verlassen hatten, bevor Schweinefleisch verteilt worden war.

¹¹² Dieses Zeichen imitiert die Geräusche, die entstehen, wenn Frauen sich an Flüssen und Wasserlöchern waschen.

¹¹³ Auch in der folgenden Zeit wurde noch mancher lange Yams aus dem Esshaus geholt und zur Regelung einer Streiterei oder zur Herausforderung einem andern Mann gegeben.

den *ame* brachten. Knochen, Eingeweide und restliche Stücke durften sie für sich und die Kinder behalten. (Wieviel Schweine/Schweinefleisch in der Folge noch zwischen den *ara* hin- und hergingen, konnte ich nicht mehr verfolgen.)

Im Zusammenhang mit diesem *mbalewapi* fand eine Woche später ein Wettstreit unter den Frauen statt. Sie tauschten untereinander *ka*-Yamssuppe und im Erdofen gekochtes Schweinefleisch. Schweine im Tausch bringen sowohl Männern wie Frauen Ruhm ein: *wapi* bringt nur den Männern Ruhm und Yamssuppe nur den Frauen, die auf diese Weise ihre Partnerin (*djambera*; meist die Frau des *djambera* des Mannes) herausfordern zum Vergleich, ob jene ebenso erfolgreich gearbeitet habe im vergangenen Jahr.

mbalewapi, die Gabe von Zeremonialyams und rohem Schweinefleisch gleichzeitig an den *djambera*-Partner der andern *ara*, ist eine Art Kampf mit andern Mitteln:

«Der Kampfspeer ist etwas Mächtiges, durch das im Kampf gewonnen werden kann: der *wapi* auch. *wapi* kann Männer töten (metaphorisch).» (Manari)

Tuzin nennt den Yamstausch (bei den Ilahita Arapesh) einen Wettstreit ohne Gewalt (1976: 244). Lea betont, dass Yamstausch in grossem Rahmen neueren Datums sei, eine Folge der Pazifizierung, und der dadurch entstandenen Notwendigkeit, auf andere Art zu kämpfen, eine Folge aber auch der vermehrten freien Zeit seit der Aufgabe der (offenen) Kämpfe (1964: 60). Kaberry betrachtet am Yamskult als zentral, dass durch feststehende Formen vorhandene Rivalität kanalisiert und die Einhaltung sozialer Regeln durchgesetzt werden kann (1941/42: 349).

Männern der andern *ara* wird dann Yams gegeben, wenn diese eine beleidigende Tat – wie über das Leben der Vorfahren spotten, eine Frau ohne deren Wunsch verführen (wollen), zu selbstherrlich eigene Fähigkeiten herausstellen, Boden eines andern sich anzueignen versuchen – begangen haben¹¹⁴, oder wenn sie sich sonstwie nicht auf befriedigende Art in die Gemeinschaft einordnen, also zum Beispiel zu ausschliesslich nur an Frauen und Liebe denken, sich häufig in Maprik betrinken oder hauptsächlich an die Geldarbeit ausserhalb des Dorfes denken.

Es heisst bei den Abelam, wenn zuerst ein Streit oder Problem da ist, wird darauf ein Yams folgen. Daneben wird Yams auch «einfach so» an einen Partner der andern *ara* gegeben, damit die mit Yamsbau verbundenen wesentlichen Aktivitäten im Dorf nicht aufhören, damit alle immer an die Dorfgemeinschaft und an Zusammenarbeit denken. Doch auch wenn Yams scheinbar nur einfach so gegeben wird, stellt sich dann häufig heraus, dass vielleicht irgend ein Mann derselben Altersstufe in derselben *ara* wie der Herausforderer einst eine kleine Ranküne empfand gegenüber dem Herausgeforderten der andern *ara* oder gegenüber einem andern Mann derselben *ara*-Altersstufe wie der Herausgeforderte, und dass der Herausfordernde davon wusste und deswegen den Yams gab. Es ist die Regel, dass mehrere Männer einer *ara* gemeinsam gegen mehrere Männer der andern *ara* in den Wettstreit treten:

«Ein Mann allein kann nicht stark genug sein. (...) Drei Männer zusammen können wir die andern herausfordern. Einer allein ist schwach, die Arbeit ist schwer.» (Manigut)

Die gegenseitige Herausforderung fördert also nicht vorweg die Lust, sich allein den andern überlegen zu fühlen, sondern bestärkt das Bewusstsein, dass man mit andern zusammenarbeiten muss, um stark zu sein.

Auch mit Männern oder Clanen anderer Dörfer wird *mbalewapi* durchgeführt, und zwar aus gleichen Gründen wie beim Tausch innerhalb des Dorfes. Im Fall von dorfüberschreitendem Yamswettstreit allerdings erhöhen sich die Erwartungen, Spannungen und Befürchtungen: man gibt nur als besonders unschlagbar eingeschätzten Yams weg.

¹¹⁴ cf. 8.4.2 S. 324.

Yamswettstreit wird mit ehemaligen Freundes- wie Feindesdörfern durchgeführt. Früher soll es nicht anders gewesen sein. Häufig war damals Yamswettstreit die Beendigungsart eines vorangegangenen Speerkampfes, gleich häufig aber auch neuer Ausgangspunkt für folgenden Speerkampf¹¹⁵. Kimbangwa hat lange Zeit *mbalewapi* mit Kalabu, Maprik und Mandji durchgeführt, dann aber den Wettstreit mit Maprik und Mandji aufgegeben, weil diese beiden Dörfer immer nur sehr kurzen Yams zurückgaben. Genau wie im Kampf kann auch im Yamswettstreit einem herausfordernden Dorf ein verbündeter Mann oder Clan eines andern Dorfes Unterstützung geben, d.h. in diesem Fall, mit langem Yams aushelfen, den das herausfordernde Dorf dann im *mbalewapi* einem gegnerischen Dorf geben wird. Lange Zeit war Bainyik mit Kimbangwa im *mbalewapi* gegen andere Dörfer verbündet; heute ist Djame Hauptverbündeter¹¹⁶ Kimbangwas.

Gerade Yamswettstreit mit andern Dörfern dient dazu, den Ruhm und Namen des eigenen Dorfes zu bewahren und zu fördern.

Die Reden, die während des inner- wie zwischendörflichen Tausches und Wettstreits gehalten werden¹¹⁷, sind entweder Reden zum friedlichen Ausdruck von Freude, zum Loben und Rühmen der Fama eines Pflanzerdorfes oder eines Pflanzers («tok amamas»), Reden zur kämpferischen Herausforderung («tok resis») oder Reden zum Ausdruck von Mitgefühl, zur Entschuldigung eigenen Versagens, zur Hilfeerklärung an andere und zum Einbeziehen anderer oder Reden zur Ermunterung («tok sore») – wobei hinter letzterem versteckt auch Lob und Ausdruck von Freude stehen kann.

Einen *nəmandu*, der keinen eigenen *wapi* ernten konnte, bedauert man. Man gibt ihm einen Yams als Herausforderung, es wiederum mit Pflanzen zu versuchen, denn ein solcher grosser Mann ohne langen Yams, der es ihm ermöglicht, seinen Verpflichtungen nachzukommen, ist eine Schande für alle. Zudem bedeutet diese Yamsübergabe auch eine direkte Hilfe in der misslichen Situation des *nəmandu*.

Ausschlaggebend für eine Beurteilung des ganzen Wettstreits ist, dass es weniger wichtig zu sein scheint, einen Sieger zu finden, als allen die Teilnahme an der allgemeinen Freude zu erlauben und sich gegenseitig zu loben, aufzumuntern, herauszufordern und für das folgende Jahr für neuen Wettstreit zu verpflichten.

Um seiner Freude über schönen Yams oder eine gute, kluge Rede Ausdruck zu verleihen, kann ein Mann dem entsprechenden Darbieter, falls er etwa gleichaltrig ist, weissen Betelkalk auf die Haut streichen oder, falls er jünger oder bedeutend älter ist, ihm mit seiner Kalkkalebasse um den Kopf kreisen. Diese Gesten bedeuten, dass man aus Freude und aus Vergnügen über den Betreffenden verspricht, in der neuen Pflanzzeit *wapi* zu pflanzen. Beide Männer bestätigen sich unausgesprochen, dass sie sich fähig fühlen, weiter im Kreislauf des Yamswettstreits drin zu bleiben. Wer mit weissem Betelkalk ausgezeichnet wird, wird im neuen Jahr mit Erfolg ernten können, sagen die Abelam. Wenn ein Gast mit Zeichen weissen Kalkes in sein Dorf zurückkehrt, wissen seine Mitbewohner, dass sie aufgefordert sind, zusammenzuhalten und gemeinsam langen Yams zu züchten.

Die Reden während des Yamswettstreits sind voll von metaphorischen Bildern¹¹⁸. Wenn ein Mann zum Beispiel sagt, «ich habe eine Palmblattscheide, auf der ein Mann schlafen kann», meint er, die Ernte sei erfolgreich gewesen, so dass man nun ruhig schlafen könne. Greift man mit Worten einen andern an, sagt man ihm, man habe ein scharfes

¹¹⁵ Dasselbe gilt auch für *mbalewapi* innerhalb des Dorfes; Yamswettstreit hat (so auch Scaglione 1976: 95/96) gleichzeitig die Funktion, Streitereien zu beenden und sie, wenn auch ohne Gewalt, weiterzuführen.

¹¹⁶ cf. 8.4.2 S. 316.

¹¹⁷ cf. 8.4.2 S. 317.

¹¹⁸ Das Yamsgespräch anlässlich eines Yamstausches (8.4.2) illustriert die Art des Redens, des Lobens und Herausforderns.

Messer, einen Speer oder eine grosse Schlange (alles Metaphern für Yams), mit denen man ihn angreifen könne. Ein Mann rief einem Gegner entgegen: «Halte doch meinen Penis!» Er deutete damit an, dass der andere nur an Frauen und Liebe denke, also sowieso kein guter Yampflanzer sein könne. Dieses Bild spielt auf die *djambera* der einen *ara* (Frauen genannt) an, die nach dem Mann (dem *djambera* der andern *ara*) rufen und seinen Penis halten wollen.

Ein anderer Mann sagte: «Ich werde ein Loch graben und es mit einem *kwatmu*-Baumstamm bedecken.» «Ein Loch graben» spielt nach den Abelam auf das Töten oder Erledigen des andern an, für dessen Leiche (Yamsmisserfolg) man ein Grabloch bereithalten will.

Ein Mann wollte Gästen aus andern Dörfern gegenüber nicht zu sehr mit dem Yamserfolg des eigenen Dorfes auftrumpfen und äusserte scheinbar bedauernde Worte:

«Wir haben dieses Feuer (Yams) genommen, es wäre schade, wenn ihr glauben müsstet, unser Feuer sei am Aussterben (wir könnten keinen langen Yams mehr pflanzen). Wir sollten unseren Namen bewahren. Aber wir haben nichts *yelen*-Feuerholz und versucht, es zu entzünden, wird es ständig wieder verlöschen. So ist es.» (Yamsstreitgespräch)

Doch auch die jeweils Herausgeforderten lassen sich nicht durch Worte dreinlegen. Ebenso diplomatisch und doppeldeutig erhielt der Gastgeber von einem Gast folgende Antwort:

«Wenn du gutes Feuerholz nimmst (gute Magie, gute Zusammenarbeit) und Feuer zu machen versuchst (erfolgreich zu pflanzen versuchst), wird es gut brennen (wird langer Yams gedeihen). Nimmst du dagegen kleines, schlechtes *yelen*-Feuerholz und versucht, es zu entzünden, wird es ständig wieder verlöschen. So ist es.» (Yamsstreitgespräch)

Im folgenden sollen kurz (zum Teil schon angedeutete) Regeln («lo»; Gesetz) des Tausches zusammengefasst und soll auf die Bedeutung des Begriffes *mbalewapi* («Schwein-Yams») eingegangen werden.

Wenn innerhalb einer *ara* jüngere Mitglieder Sorgen und Klagen gegen Altersgenossen haben, sollte zuerst «der junge Sago gefällt werden», also zuerst zwischen den Jungen Yamswettstreit ausgetragen werden, und erst danach sollte «die Muttersagopalme gefällt werden», also der Yamswettstreit der älteren *ara*-Mitglieder oder *nəmandu* vorgenommen werden. Haben dagegen die Älteren dringende Sorgen und Probleme, so sollten zuerst sie den Yamswettstreit vornehmen können.

Nicht immer kann man direkt demjenigen, durch den man sich beleidigt fühlt, Yams überreichen. Gehört er in die gleiche *ara*, wird der eigene *djambera* der andern *ara* schauen, dass dem Betreffenden ein Yams ausgehändigt wird.

Eine weitere Regel ist, dass langer Yams «hinausgehen muss». Man muss ihn dem *djambera* geben: er erst wird ihn wieder einpflanzen in der neuen Pflanzzeit. Würde der Besitzer selber ihn neu zu pflanzen versuchen, würde er nicht gedeihen. Im Traum würde dann nach Meinung der Abelam der Besitzer sehen, wie der Yams (Yamsgeist?) vor ihm davonrennen und ihn anklagen würde, ihn ohne weitere Handlungen einfach im Esshaus gelassen zu haben, weshalb er, der Yams, «nicht mehr wolle», d.h. nicht mehr gut zu wachsen gedenke.

Es ist wichtig, vor *mbalewapi*-Tausch sich gegenseitig mit langem Yams auszuhelfen, damit Tausch potentiell überhaupt möglich ist. Innerhalb der *ara* ist dies Pflicht, zwischen Männern unterschiedlicher *ara* Möglichkeit.

Es sollten keine verletzenden Gesangsstrophen, etwa Anspielung auf ehemaligen Kampf mit Vorfahren Anwesender, gesungen werden. Auch zuviel Lob für einen einzelnen Pflanze könnte diesem schaden, indem es Neid und Zaubereitätigkeit gegen ihn nach sich ziehen könnte.

Ein junger Mann sollte zuerst lange Zeit den Reden der *nəmandu* zuhören, bevor er selber sich äussert: erst dann kann er ein guter Pflanze werden. Die Abelam sagen, dass, wer Yamsreden halten will, um einen Partner herauszufordern (bevor oder nachdem er ihm einen geschmückten Yams übergeben hat), ein Schwein in seinem Weiler haben sollte – was

einfach darauf hinweist, dass Yams immer zusammen mit Schwein/Schweinefleisch getauscht wird.

Durch Yamstausch werden Reziprozitätspflichten erfüllt und neue Anforderungen an andere gestellt, es werden Rückgaben von Schweinefleisch und Yams als Anerkennung für Hilfe bei einem vorausgegangenen Männerhausbau, bei Initiationen oder auch beim Yamsanbau selber gemacht. Gute Yamsernte ermöglicht es, Aufforderungen zu Initiationen oder zum Bau eines neuen Männerhauses an die andere *ara* zu stellen. Es wird angestrebt, dem Partner einen Yams, der dem von ihm einst erhaltenen ebenbürtig ist, zurückzugeben – so ist man auf die Zukunft hin einem andern verpflichtet. Gäste bei einem Yamsfest oder *mbalewapi* dürfen nicht vergessen, wie sie bewirtet worden sind, und was sie im Gastgeberdorf gesehen haben. Sie werden neuen Anstoss in ihr Dorf zurücktragen. Später können sie dann dank einer eigenen guten Ernte und damit verbundenem Ruhm einmal einen Anstoss für andere Dörfer bedeuten.

Schliesslich wird die Erinnerung an einen bestimmten Yamstausch durch die damit verbundenen Zeichen – zum Beispiel durch den Stock, der die Grösse eines bestimmten Yams festhält, oder durch das Schweinegrössemass, aber auch etwa durch einen *yauul*-Busch, eine wilde Taropflanze oder eine Kokospalme, die speziell für einen ausgezeichneten Yams gepflanzt worden sind – zur Anspornung der Nachfahren bewahrt.

Der Begriff *mbalewapi* weist unter anderem darauf hin, dass «Schweine dem Yams seinen Weg öffnen»¹¹⁹. Die Abelam sagen, der *wapi* bleibe solange im Esshaus, bis dass «das Schwein ihn herauslocke». Ohne Schweine müsste der Yams im Haus bleiben. Gäbe man einem *djambera* zuerst Yams und erst danach ein Schwein, würde dies als Ausdruck einer grossen Wut, als Ausdruck von Unbeherrschtheit empfunden. Mit dem Schwein, «das den *wapi* herauslockt» (*wapinakwami*), ist nicht das rohe Schweinefleisch, das «zusammen mit Yams», wenn auch zeitlich später als der Yams, dem *djambera* im Tausch gegeben wird (*mbalewapi*), gemeint. Gemeint ist im Erdofen gekochtes Schweinefleisch, das im Anschluss an das Yamsfest und zeitlich vor *mbalewapi* dem *djambera* verteilt wird.

4.4 Ahnen und Geistwesen als helfende Instanzen beim Yamsanbau

Für Yamsgedeihen, kräftiges Gedeihen der Menschen, Jagdglück und früher auch für Erfolg beim Fischfang oder auf Kriegszügen sind *ngwalepa* (Ahnen), *wale*-Geister (auch *ngwalewale* genannt), *ngwalindu*-Geistwesen (auch *ngwalemaira* genannt) und die beiden höchsten Wesen Sonne (*nya*) und Mond (*mbabmu*) samt ihren Kindern, den Sternen Sirindjui und Grambu, von grösster Bedeutung.

Diese Ahnen und göttlichen Wesen besitzen alle ein Lebensprinzip, *wuranyan* (Seele). Da sie Leben haben, können sie untereinander kommunizieren; sie können aber auch «hören», was unter den Lebenden geschieht, z.B. ob diese den Clanboden ihrer eigenen Vorfahren und der Vorfahren anderer hochachten, ob sie ihren Rechten und Pflichten nachkommen¹²⁰. Diese Ahnen und Geistwesen können sich in verschiedener Form (als Schweine, Schlangen, Erdwürmer oder Leuchtkäfer) für Menschen sichtbar verkörpern.

Für die Beziehung zwischen den Menschen und den Ahnen und Geistwesen ist der Boden sehr wichtig:

¹¹⁹ Das Schwein, das den Yamstausch einleitet, heisst *wapinakwami* («Fleisch des *wapi*»): das Schwein, das Initiationen einleiten soll, *mairanakwami* («Fleisch des Geheimwissens»): das Schwein, das das Ende der Trauer nach einem Tod einleitet, *djambɪnakwami* («Fleisch des toten Körpers»).

¹²⁰ Zum Beispiel richtiges Benehmen gegenüber der Mutter- und Vaterseite; Einhalten der Vorschriften in bezug auf Frauen und in bezug auf Neuverstorbene.

«Bleibt eine Klage unausgesprochen, und wird darauf Yams oder ein bestimmtes riechendes Blatt angeblasen¹²¹, so überträgt sich die Klage der Menschen auf den Boden, auf den Garten; die Ohren der Ahnen hören es.» (Saigapa)

Wird einmal beim Pflanzen um Gartenland gestritten oder die Gartenerde falsch gehegt, werden dadurch die Ahnen verärgert, so dass man auf dem entsprechenden Stück Land nie mehr richtig wird pflanzen können.

Ausser dem Boden sind für das Übermitteln von Informationen an die Ahnen und Geistwesen auch die Mutterseite (*waumamu*) und der *mbabmutagwa* (Mond)-Stein auf dem Hauptweilerplatz wichtig.

Mit Ausnahme der beiden höchsten Wesen Sonne und Mond erscheinen alle Geistwesen und die Ahnen den Menschen in besonderen Situationen im Traum und geben ihnen Zeichen und Mahnungen, wie sie sich zu verhalten und was sie zu unterlassen haben. Durch den Traum können so umgekehrt auch die Geistwesen und Ahnen den Menschen Informationen übermitteln.

Die Abelam sind überzeugt von der täglichen Hilfe der Ahnen:

«Wir glauben an die Ahnen und ihre Hilfe. Wir sehen und spüren die Ahnen (und Geistwesen) nicht, aber wir wissen von ihrer Hilfe; wir sehen die Folge davon.» (Linus)

Mit Gesangsstrophen¹²² oder *manamgup*-Sprüchen werden Ahnen und Geistwesen zur Hilfeleistung herbeigerufen; sie werden angelockt durch bestimmte Handlungen – wie Speere herumtragen, Kokosnüsse in den Zeremonialyamsgarten tragen oder im Yamsgarten Kokosmilch trinken, den Weilerboden von Unkraut säubern und, als wichtigste Handlung im Hinblick auf das Yamsgedeihen, durch das gemeinsame Essen und Zusammensein von Yamspflanzern in ihren Zeremonialyamsgärten. Würde ein Pflanzer sich immer nur allein im Garten aufhalten, so müssten die Ahnen sich fragen, warum niemand sonst ihm Gesellschaft leistet, und sie würden dies als Zeichen offener Probleme ansehen. Schon die blosser Ahnung von ungeschlichtetem Streit, glauben die Abelam, hält die Ahnen von Hilfeleistung ab. Essen die Pflanzer im Garten, so sind sie sich bewusst, dass gleichzeitig mit ihnen sich auf der andern Seite im Garten (unter dem Boden) Ahnen und einige Geistwesen versammeln. Die namentlich angerufenen Ahnen aller anwesenden Pflanzer ziehen ihrerseits weitere Ahnen und Geistwesen zur Hilfeleistung an die Menschen an. Es ist den Pflanzern untersagt, einen Rest dieses gemeinsamen Essens aus dem Garten hinauszutragen, weil die Ahnen dies als Kränkung verstehen und deshalb ihre Hilfe einstellen würden. Das gemeinsame Kochen und Essen – «eine Bananenstaude bringen», wie die Pflanzer zu sagen pflegen – und die damit verbundene Ahnen- und Geisteranrufung erfolgt meist im Zusammenhang mit magischen Handlungen und Gesängen, manchmal auch speziell zwischendurch.

Bei magischen Handlungen erfolgt die Herbeilockung von Geistwesen zum einen durch bestimmte Ingredienzien in den magischen Mixturen¹²³, dann auch durch Besitz magischer Gegenstände (*ina*) und/oder durch Einwirkung auf kraftgeladene Dinge wie bestimmte Steine, bestimmte Pflanzen oder Knochendolche.

Die Befürchtungen der Dorfbewohner, dass die Ahnen und Geistwesen im Falle von Gesetzesbruch und Überschreiten von Vorschriften, vor allem bei unziemlicher Behandlung der Früchte ihrer Hilfeleistung, d.h. der Menschenkinder, Haustiere und Gartenfrüchte, wegrennen und es mit dem allgemeinen guten Gedeihen dann vorbei ist, sind sehr ausgeprägt.

Besonders markante Steine im Garten und bei Männerhäusern sowie gross gewachsene Wildtaropflanzen (*miamba*) verweisen auf die helfenden Ahnen; beides wurde schon

¹²¹ Heilungsmethode einer von Ahnen geschickten Krankheit (cf. 3.7.2).

¹²² Ein Beispiel cf. 3.8 S. 110.

¹²³ Etwa die von Stöcklin erwähnte rote Farbe als Seelenköder für Yams (1977: 33) oder Rinde des geisterbehaften *kotakra* (*walia*)-Baumes (4.3.3.1.1 S. 171).

von Vorfahren an die betreffende Stelle gebracht. Steine sind ein möglicher Aufenthaltsort von *wale*-Geistern, manchmal auch eine vorübergehende Materialisation eines *wale*. *miamba* dagegen ist ein wichtiges Wahrzeichen all dessen, was mit mythischer Zeit und Ursprung in Zusammenhang steht. Bei magischen Handlungen werden gleichzeitig die Ahnen und Geistwesen angerufen, wie z.B. im folgenden Gesang:

Ahnen (*ngwalepa*), Väter (*yapa*), ihr werdet kommen,
mit mir hier sein, über mich wachen, euch hier aufhalten.
Sonne und Mond (*nyambabmu*), wacht über mich,
der Yams muss in das Erdloch hinabwachsen, schnell wachsen:
Sukurumbun, Gutasipua müssen helfen,
Katu, Əkwante, Sukurumbun, Gutasipua (*ngwalndu*);
Kuləmi, Kwartpəl, *ngwalewale* (*wale*-Geister),
Simbite, Maurepain, Gararum, Aurengəl, Wetək,
Miembagwa, Mitu, Mindjangu (*wale*-Geister und Wasserstellen),
ihr müsst kommen, müsst hier sein,
den Yams hinunterlocken, schnell;
Sirindjui, Grambu (Sterne);
bekuam (Schlänglein);
Gumpendiu, Gumpendiau (mythische Knaben);
Kəkui, Nienkambəle (*wale* und mythische Wasserstellen zugleich),
ich werde einen grossen Yams ernten;
Gottvater (christlicher Gott), denke an mich.
Ihr alle schaut auf mich, schaut mit euren Augen,
Ich werde in diesem Jahr einen grossen Yams ernten.

Die Dorfbewohner sind überzeugt, dass ihre verstorbenen Eltern oder Ehepartner und ihre länger verstorbenen Ahnen ihnen bei der Arbeit helfen. Häufig hört man von Frauen und Männern ähnliche Sätze wie den folgenden:

«Ich arbeite allein – es ist hart. Mein verstorbener Mann hilft mir; eins, zwei bin ich mit der Arbeit fertig.» (Rita)

Alle glauben, dass die Ahnen und die verstorbenen engsten Verwandten sich in der Nähe aufhalten und «mit den Lebenden Erbarmen haben». Nur einige jüngere Männer sagten, dass sie ihre Ahnen nie um Hilfe anrufen werden, dass das heute unnötig sei. Die grosse Sorge der Lebenden um Neuverstorbene wird oft damit erklärt, dass man an die Nahrung und an das eigene Fortleben denken und deshalb die Verstorbenen gut behandeln müsse:

«Würden wir die Toten irgendwo im Busch vergraben, würden sie nicht mehr mit uns bleiben wollen. Sie würden dann ganz weggehen und Scham empfinden.» (Nyitbagun)

«Der Tote muss gut behandelt werden. Er ist kein Hund, kein Schwein, keine Schlange. Er ist ein Mensch, er ist etwas Grosses.» (Alus)

«Ich kann Vater und Mutter nicht einfach im Boden verscharren. Wenn ich dann später anpflanze, denke ich an sie; sie müssen mir helfen.» (Saigapa)

Neben den *ngwalepa* werden weiter Sonne und Mond, die mit den Sternen zu den *miindu* («Wolken- oder Himmel-Wesen») gehören und häufig in einem Atemzug *nyambabmu* genannt werden, angerufen. Einige Informanten meinten, nur die Sonne (männlich), der erste Mann, sei für Hilfe im Yamsgarten zuständig, der Mond (weiblich), die erste Frau, dagegen für Hilfe an die Frauen beim Taropflanzen. Andere wiederum meinten, Sonne und Mond seien beide für Yams- und alles andere Gedeihen zuständig. Der Mond sei schliesslich keine gewöhnliche Frau, die den Yams negativ beeinflussen könnte, sondern eben die Urfrau Walesakitagwa¹²⁴. Es ist denn auch so, dass der *mbabmutagwa* (Mond-

¹²⁴ Von einigen wird Walesakindu mit Kokumbale, dem Gott des Himmels, und Walesakitagwa mit

Frau)-Stein auf dem Hauptplatz vor dem Männerhaus den Mond symbolisiert, daneben aber auch gleichzeitig für die Sonne steht (die nur bei speziellen Anlässen auf dem Platz vor dem *korambu* in Form eines aufgehängten Geflechts repräsentiert wird) – und überdies die Dorfbewohner auch an die Präsenz von Ahnen und Geistwesen überhaupt mahnt.

«Die Ahnen sagten, der Mond ist unser Zentrum. Sonne und Mond sind Zentrum. Aber der Name ist Mond(-stein).» (Ngələpal)

«Sonne und Mond müssen sich zusammentun («poroman»). Beide zusammen müssen sie alles hervorbringen.»« (Tapokwin)

«Der Pflanzer stellt sich beim Mondstein auf und spricht zur Sonne: «Ich will einen langen Yams ernten, ich sehe dich, du mußt mich sehen, mußt mir helfen!» (Alus)

Der Mondstein, heisst es, sagt alles, was er auf dem Dorfplatz vernimmt, an die Geistwesen, die Ahnen und den *wapiwe* weiter, so dass sie helfen können. Dementsprechend sind in der Vorstellung vieler beim Mondstein auch die Ahnen und die Seele des Yamssteines, eines Yamsgeistwesens also, anwesend.

Weiter werden die *ngwalndu*-Clangeister, die auch *wakenmaira* («waken-Initiations-schmuck-Geheimnis») oder *ngwalemaira* («Ahnen-Geheimnis; Ahnen-Geheimwissen») heissen, angerufen. Glaubt man fest an sie und befolgt man alles, was man während der vier Initiationsstufen gehört und gesehen hat, so werden auch sie, die *ngwalemaira*, helfen. *ngwalemaira* sind wie *wale* oder *ngwalewale* («Ahnen-wale Wesen») von Walesakitagwa geschaffen worden. Hausen sie nicht ausdrücklich im Wasser, werden sie mit den *ngwalepa* zusammen gesamthaft *kəpmandu* «Erd-Wesen») genannt. Viele Informanten äusserten, dass *ngwalemaira* und *ngwalewale* eigentlich ein und dasselbe seien. Zu den ebenfalls angerufenen *ngwalewale*- oder *wale*-Geistwesen gehört eine grosse Zahl von mythischen Wesen, die sich entweder in Flüssen, bestimmten Flussstellen oder Wasserlöchern aufhalten (dann *ngundu*, «Wasser-Wesen», genannt) und in diesem Fall von vielen Initiierten mit *ngwalndu*-Wesen gleichgesetzt werden, oder aber in Bäumen hausen oder in länglichen Steinen (*matu*) sich verkörpern oder in *ate*- und *taule*-Erdhügeln und -formationen wohnen. In *ate*- oder *taule*-Hügeln halten sich gleichfalls auch die Ahnen auf.

wale-Geistwesen aller Art werden direkt namentlich angerufen oder indirekt durch Nennung eines ihrer vielen möglichen Aufenthaltsorte.

Von auffallend geformten Steinen glauben die Abelam, sie seien entweder genauso wie der *wapiwe* Verwandlungen von mythischen Yamswesen, die einst selber in Menschengestalt gelebt hatten – solche Steine heissen *walembə* («wale-Penis») oder *ndumagna* («Mann- oder Mensch-Gesicht») – oder sie seien entstanden aus heruntergefallenen Sternschnuppen und seien die Verwandlung des *wale*-Geistes eines Sternes. Das wichtigste verwandelte Yamsgeistwesen, der *wapiwe* (entweder die Verkörperung von *mambutap* oder von *Wapilan*¹²⁵), ist der wichtigste und kraftgeladenste *walembə*- oder *ndumagna*-Stein im Dorf. Ihn kann man wie die andern Geistwesen und die Ahnen ansprechen. Man kann ihn um Hilfe bitten. Aus der Seele (*wuranyan*) eines mythischen Yamswesens entstanden, wird der *wapiwe* als die eigentliche Seele allen Yams gesehen.

Das Gegenstück («poroman») des *wapiwe* ist *wapinyan* («wapi-Seele»), als Holzstatue dargestellt wie die *ngwalndu*-Geistwesen. *wapinyan* verweist auf Yams:

«Wir bezeichnen ihn als Yams, manchmal hat er einen Penis, manchmal eine Vagina; er bedeutet Yams. Wir rufen *wapinyan* an, wir sprechen mit ihm. Er verhilft wie die *ngwalndu* zu gutem Yamsgedeihen.

(Ein spezieller) *wapinyan* im (Yams-)Haus ist (auch) der *wapiwe*-Yamsstein.» (Ndukabre)

Anikitagwa, der Göttin der Erde, in Zusammenhang gebracht, letzteres ein «Erd-Wesen» (*kəpmandu*). Viele bringen Walesakitagwa mit dem Mond und Walesakindu mit der Sonne in Verbindung. Walesakitagwa wäre in diesem Zusammenhang wie der Mond zu den *miindu*, den Wolken-Wesen, zu rechnen.

¹²⁵ 4.3 S. 147–150.

In Menschengestalt können *wapinyan* und *ngwalndu* auf ihrer Seite (in der Erde) mit den Pflanzern in den Garten gehen. Mit *wapinyan* und *ngwalndu* – mit ihrem Geheimnis, mit ihrer aktiven Hilfe und mit ihrer Bedeutung im Yamskult werden die Abelam in den Initiationen bekannt gemacht¹²⁶. *wale*-Geister aus Gewässern – von einigen werden sie ‹Ahnen-Wesen› genannt – wiederum können in Schlangengestalt den Pflanzern in die Yamsgärten folgen und ihnen dort Hilfe leisten.

Daneben gibt es die wichtigen ‹Erd-Wesen› *gwambə* (Erdwürmer) und *bekuam* (kleine Schlingelein), die im Boden der Yamsgärten hausen und die Gartenerde schwarz, fruchtbar und fett machen; diese Würmer und Schlangen des Bodens ‹hören und wissen› nach Meinung der Abelam wie die andern Geistwesen und die Ahnen, und sie helfen wesentlich beim Gedeihen der Nahrung mit. Von *bekuam* heisst es, sie wachten über den Yams. (*bekuam* und *gwambə* gelten gleichzeitig auch als Verbündete der Schweine, denen sie negative Absichten von Menschen zu hinterbringen pflegen, weshalb man nie laut die Absicht aussprechen sollte, man wolle jagen gehen.) Hat ein Pflanzler die Gesetze gebrochen, riechen das diese ‹Erd-Wesen› und rennen davon. Ob *bekuam* und *gwambə* mit in Schlangen verwandelten *wale*-Geistern gleichzusetzen sind, wurde mir nicht explizit bestätigt¹²⁷.

Die Verbindungen unter Ahnen und Geistwesen sind vielfältig, und die ähnlichen Verwandlungsmöglichkeiten bringen all diese Wesen in eine Nähe zueinander, die sie häufig als miteinander identisch erscheinen lässt (sowohl für die Abelam wie für den ausenstehenden Betrachter). Auffallend ist, dass die *miindu*, *kəpmandu* und *ngundu* (also das ganze Götter- und Geistwesenpantheon) sich auf die zwei Hauptkategorien *wale* und *ngwal/ngwale*¹²⁸ zurückführen lassen. *ngwal*, der Verwandtschaftsterminus der Grossvater- und Grossmuttergeneration väterlicherseits, bezieht sich auch auf alle weiter zurückliegenden Generationen Verstorbener – wie *waranga* (dritte aufsteigende Generation), *kəpmawara* oder *mandəka* (vierte und folgende aufsteigende Generation) und alle weiteren, nicht mehr genannten aufsteigenden Generationen – und bezeichnet in der Verbindung *ngwalepa* (*epa* = ?) alle Ahnen. *wale* werden die Geistwesen genannt, zu denen die Lebenden keine direkte verwandtschaftliche Beziehung haben, und die aus mythischer Zeit stammen. Es gehören dazu *ngwalndu* oder *ngwalemaira*, Mond (Walesakitagwa) und Sonne (Walesakindu oder *waluine* [‹grosser *wale*-Geist›]), besonders leuchtende Sterne, Wassergeister, Bergeister, Baumgeister (etwa *kotakra* oder *walia*, ‹*wale*-Feuer›) und Yamsgeister, die sich in *walembə*-Steinen verkörpert haben oder sich dort aufhalten – kurz, alle Geistwesen.

Alles was *wuranyan* (eine Seele, Leben) hat, wird *wale* genannt. Redet ein Dorfbewohner von *wale*, denkt er an etwas beseeltes Nicht-Menschliches. In einigen Bezeichnungen von *wale*-Geistwesen nun steckt auch das Wort *ngwal/ngwale* drin (*ngwalewale*-Geistwesen); so benannte Geistwesen werden nicht als etwas vom Menschen gänzlich verschiedenes aufgefasst. Sie leben vielmehr, wie auch die Ahnen, ähnlich wie Menschen und vermögen sich teils auch in Menschengestalt zu verkörpern. In mythischer Zeit gar lebten sie alles vor, was heute Menschen leben. Deshalb werden sie von den Abelam im übertragenen Sinn als die Ahnen der Menschen betrachtet.

Forge nennt als wichtigste theologische Aussage der Kunst der Abelam die Identität von Mensch, Yams und *ngwalndu* (1970a: 280). Der Begriff Identität scheint mir zu weit zu gehen: man müsste eher von den bedeutsamen Relationen reden, in denen diese drei Begriffe oder Bereiche zueinander stehen, Relationen, wie sie auch in den folgenden Zusammenhängen aufscheinen.

¹²⁶ Forge verweist auf die Wichtigkeit von *ngwalndu*-Geistwesen als verbindendes Element von Initiationen- und Yamskult auf symbolischer Ebene (1970a: 272).

¹²⁷ Bei den Umeda werden Geistwesen, die für Fruchtbarkeit zuständig sind, mit Erdwürmern in Verbindung gedacht (Gell 1975: 315).

¹²⁸ Ob im Wort *ngwal* das Wort *wale* drin steckt, müssten Linguisten erst untersuchen.

In mythischer Zeit lebte der Yams (Uryams/Yamsgeistwesen) in menschlicher Gestalt. Mythen mit diesbezüglichen Hinweisen kennen die meisten Dorfbewohner, wirklich bewusst ist diese Vorstellung aber nur einigen wenigen unter ihnen, und zwar hauptsächlich den *nəmandu*. Heutzutage redet zwar ein Pflanze oft von seinen Knollen als von Menschenkindern, doch ist diese Aussage als Metapher und nicht in eindeutigen Sinn zu verstehen. Der Yams steht in der Vorstellung der Abelam in ebenso enger Beziehung wie zum Menschen auch zu Yamsgeistern, wenn er auch nie direkt als Yamsgeistwesen oder als Umwandlung eines Yamswesens bezeichnet wird. Einzig der *wapiwe* (Yamsstein), den die Abelam als «die Seele aller Knollen» verstehen, ist eine ursprüngliche Umwandlung eines menschengestaltigen Yamswesens. Yamsknollen können den Abelam in besonderen Lagen aber dennoch als beseelt und mit eigener Entschlusskraft begabt erscheinen. Wahrscheinlich wird in einem solchen Fall an die Kräfte hinter dem Yams gedacht, an Kräfte, die auf das Knollenwachstum Einfluss ausüben. Sind Knollen besonders auffallend und lang gewachsen, erhalten sie einen *ngwalndu*-Namen; dies aber kaum deshalb, weil man sie mit diesem Geistwesen gleichsetzt, sondern weil man die Präsenz und aktive Mithilfe dieses Geistwesens anerkennt und es ehren will.

Zur Beziehung des Menschen zu den *ngwalndu*-Wesen ist zu sagen, dass der Mensch sich zwar den *ngwalndu* seines Clanes nahe fühlt, weil sie ihm und schon seinen Vorfahren immer geholfen haben, dass er sie aber trotzdem jederzeit in ihrem Wesen als vom Menschen unterschieden versteht. Was diese mit grösseren Kräften versehene und deshalb besondere Art *wale*-Geister dem Menschen nahe bringt, steckt im Begriff *ngwalndu*, «Ahnen-Wesen oder -Mann» – es sind Geistwesen, die «als Ahnen» und durch ihre Hilfe dem Menschen persönlich verbunden sind. Gleichzeitig aber ist der Begriff *ngwalndu* auch der allen Dorfbewohnern bekannte Alltagsbegriff für den esoterischen Namen *maira* oder *ngwalemaira*, und er steht damit auch für Geheimnisse, die nur den Vollinitiierten zugänglich sind, Geheimnisse, mit denen diese im Vergleich zu den normalen *wale*-Geistern besonderen, andersartigen *ngwalndu*-Wesen umgeben sind, und die wohl auch von den vollinitiierten Männern nie als ganz gelüftet empfunden werden.

4.5 Bedeutung von Zeremonialyams

Zum Abschluss des Kapitels Wirtschaft und Zeremonialyamskomplex sollen noch einmal die wichtigsten Aspekte der Bedeutung von langem Yams (Zeremonialyams) im Leben der Abelam zusammengefasst werden.

«Dank Yams können wir *mbalewapi* machen. Auch Feste werden durch Yams ermöglicht. Er ist etwas Grosses, etwas von (und für) Mann und Frau zugleich.» (Inambak)

«Yams ist etwas von Mann und Frau gleichzeitig. Wenn die Frau nicht nach Gesetz lebt und einen Geliebten hat, wird das Essen nicht gedeihen. Yams ist gut zum Essen, ist gut, um sich daran zu freuen.» (Agnes)

«Yams ist zum Essen, für Feste und zum in-Ordnung-Bringen des Todes von Männern und Frauen gut. Yams ist unsere Nahrung – wir dürfen den Yamsanbau nicht aufgeben.» (Michael)

Dasselbe, was Kaule über das Männerhaus und die darin durchgeführten Riten äusserte, gilt ebenfalls für den Zeremonialyamsanbau:

«Das Zentrale am *korambu*-Männerhaus ist, dass das Dorf bedeutend sein kann, dass der Name Kimbangwas gross ist.»

Zeremonialyams bedeutet Ruhm und Prestige für einzelne, primär aber für das Dorf als Ganzes. Gerade im Wettstreit mit andern Dörfern bewährt sich der Name des Dorfes; zudem bedeutet dieser Wettstreit über die Dorfgrenzen hinaus auch einen gegenseitigen Ansporn unter den Dörfern, ja bildet sogar die eigentliche Voraussetzung für die Erhaltung

des ganzen Yamszyklus. Als wie wichtig diese gegenseitige Abhängigkeit von Nachbardörfern für den gesamten Zeremonialyamskomplex eingeschätzt wird, illustriert folgende Aussage eines jungen Mannes:

«Wenn alle Dörfer mit Zeremonialyamsanbau aufhören (würden), kann später nie mehr darauf zurückgekommen werden. Wenn wir, alle Dörfer (der Abelam), gleichzeitig mit dem Anbau von *wapi* aufhören, ist es gut. Wenn aber nur einzelne Dörfer damit aufhören, und die andern weiterzufahren versuchen, dann ist es schlecht. Weil dann, wenn ein Dorf nicht mehr mitmacht, der Yams nicht mehr gedeihen kann. Seit Urzeiten müssen alle Dörfer zusammenarbeiten, müssen sich gegenseitig versprechen (und herausfordern), Yams zu pflanzen.» (Param)

Yamtausch ist Kampf mit andern Mitteln und dient zum einen zur Konfliktaustragung, zum andern aber auch zur Erfüllung eines der wichtigsten Gesetze der Gesellschaft der Abelam: nämlich in-ständigem-Austausch-mit-andern-Stehen, um nicht dem Nichts anheimzufallen. In einem Tauschzyklus ohne Anfang und Ende wird durch Yamsübergabe an andere vergangenen Pflichten nachgekommen und werden neue Verpflichtungen eingegangen, werden in anderen Lebensbereichen Vorgänge und Ereignisse wie Initiationen, Männerhausbau, Todesfälle, Streitereien, Krankheit, Geburt und Heirat auf traditionelle Art friedlich und gesetzmässig abgeschlossen, und werden neu, für die Zukunft geplante Vorgänge und Ereignisse, zum Beispiel Initiationen und Männerhausbau, eingeleitet. Nicht wegzudenken ist dabei stets die Übergabe von langem Yams. Fast alle befragten Frauen und Männer Kimbangwas hoben dies stets hervor, wie im folgenden zum Beispiel in bezug auf einen Todesfall:

«Wenn ein Mann stirbt, und wir (den entsprechenden Verwandten) nur kurzen Yams geben, heisst es, was, ihr könnt nicht einmal langen Yams züchten? Es sieht schlecht aus, nur kurzen Yams (bereitliegen) zu haben. Es bedeutet Schande (für uns).» (Siwa: Frau)

Der Anbau von Zeremonialyams teilt das Jahr in zwei Zeiten auf, eine Pflanz- und eine Zeremonialzeit. In der Pflanzzeit sollten Streitereien möglichst vermieden werden, damit die Hilfe von Ahnen und Geistwesen voll garantiert bleibt. Scaglion hat in Neligum das Phänomen untersucht, dass es bei Konfliktfällen einen Unterschied zwischen der Pflanz- und der Zeremonialzeit gibt, nämlich dass Konflikte in der Pflanzzeit offensichtlich leichter gelöst werden können als in der Zeremonialzeit (1976: 138–189). In der Pflanzzeit beeilen sich die *nemandu*, keine zu feurigen Diskussionen entstehen zu lassen, um ja dem Yams nicht zu schaden. Die Konfliktlösungsversuche in der Zeremonialzeit dagegen nehmen mehr Zeit in Anspruch, die beteiligten Parteien bleiben härter, lassen sich weniger schnell besänftigen und reagieren schärfer aufeinander.

Diese Teilung in eine friedlichere, möglichst konfliktfreie Zeit und eine Zeit, in der Konfliktsituationen ausführlicher ausgetragen werden (oder werden können), bestand auch schon in der vergangenen Kampfzeit vor 1937, als man während der Zeit des Anpflanzens gezwungenermassen versuchen musste, mit Feindesdörfern einen kurzen Friedensschluss einzugehen, um überhaupt Hände für den Nahrungsanbau frei zu haben. Trotzdem sollen damals auch während der Pflanzzeit Überfälle gemacht und Menschen getötet worden sein. In der Pflanzzeit sind heute zwar die Streitereien stärker in Schach gehalten, doch dafür sind die inneren psychischen Spannungen für die Dorfbewohner in dieser als «heiss» empfundenen Zeit, in der Wesentliches im Entstehen begriffen ist, stärker und ausgeprägter als in der Zeremonialzeit. Das Bewusstsein für Kooperation scheint noch ausgeprägter als sonst zu sein, damit aber auch das Bewusstsein von der Gefährlichkeit mehrdeutiger Situationen.

Nachdem man in der Pflanzzeit nur «die Haut des Yams halten» durfte, wird es in der Zeremonialzeit, nach Aufhebung der vielen vorangegangenen, einschränkenden Tabus, wieder möglich, «die Haut der Frau zu halten». Die Zeremonialzeit gilt allen Abelam als Zeit der Freude und der Erholung. Für die Frauen und Kinder zusätzliche Freude zu den nächtlichen Tanzfesten ist, dass sie nun häufig Schweinefleisch zu essen bekommen.

«Yams bedeutet Freude und Vergnügen für das Dorf. Wer sagt, Yams sei nichts, ist einfach nur faul. Yams ist gut.» (Alus)

«Yams ist zum sich-Freuen und zum Essen. Alle andern Dörfer kommen auf Besuch und schauen (den geschmückten Yams). Wer sagt, Yams ist nichts, lügt und ist faul – zu faul, die Tabus einzuhalten. Deshalb sagen viele, Yams sei nichts wert. Wenn die Zeit der Feste da ist, redet keiner mehr so.» (Giangu: Frau)

Während der Pflanzzeit gilt, dass es für einen Mann nur Yams geben sollte, dass es <keine Frauen gibt>. Dies heisst aber keinesfalls, dass *wapi* einzig Sache des Mannes ist. Langer Yams ist zwar primär Prestigeprodukt für die Männer, doch jedem im Dorf ist klar, dass es nur dann Yams, Ruhm und Prestigegewinn geben kann, wenn die Frauen mit den Männern auf verschiedenen Ebenen kooperieren: beim Nahrungsanbau, beim Essenkochen, beim Tabueinhalten. Dass Mann und Frau gegenseitig aufeinander angewiesen, voneinander abhängig sind, ist den Dorfbewohnern gerade in der Pflanzzeit, in der Frauen sichtbarer als sonst von den Männern fernzubleiben haben, in der sie verbal häufiger als schädlich beurteilt oder gar für Misserfolge, Schäden, usw. verantwortlich gemacht werden, erstaunlich präsent:

«Wenn ich eine Frau heirate, ist es ihre Aufgabe, dass sie mir zu guter Ernte von langem Yams verhilft. Yams gibt (unserem Dorf) Gewicht, lässt Mann und Frau entstehen (und leben).» (Tapokwin)

«Yams ist etwas von Mann und Frau. Wenn keine Frau da ist, kann der Mann keinen langen Yams züchten. Wer kocht das Essen? Wer schaut zu den Hausschweinen? Wer sorgt für den Mann? Wenn die Frau Essen kocht, wird der *wapi* gut werden. Wir Frauen sind nicht faul – wir scherzen nur (und tun, als ob wir faul wären). Wenn wir (Frauen) uns an die Pflanzgesetze halten, kann der Mann (erfolgreich) ernten. Die Frau freut sich am *wapi* (des Mannes), der Mann freut sich an den Schweinen, die von der Frau gezüchtet worden sind. *wapi* ist gute Nahrung. Auch wir Frauen machen Wettstreit untereinander. *wapi* ist für den Kampf unter Männern. Wir Frauen fordern andere Frauen durch Worte heraus, wir sagen: «Ihr andern beisst zu sehr, ihr denkt nur an Männer und Liebe.» (Males)

Der ganze Zeremonialyamskomplex weist schliesslich wie das Initiationssystem rund um das *korambu* auf die wunderbaren, helfenden Kräfte hin, mit denen die Menschen rechnen, und von denen sie sich auf ihrem Dorfgebiet, wenn auch auf der andern Seite, d.h. unter der Erde, umgeben fühlen. Diese Kräfte gehören zu einem im Grunde religiösen Bereich, der aber nicht getrennt vom Alltag in einem fernen Jenseits angesiedelt gesehen wird. Das Jenseits wird vielmehr als sehr nahe empfunden, und die Kräfte werden als im Alltag wirksam anerkannt. Gleichzeitig leiten sich aus diesem religiösen Bereich wichtige moralische Gesetze für das soziale Zusammenleben der Menschen her oder finden darin ihre Begründung.

Der lange Yams selber mit seinem eigenartigen Charakter bedeutet nicht nur Nahrung, Tausch- und Prestigemittel, sondern über ihn ergibt sich auch die Möglichkeit eines sehr unmittelbaren Kontaktes mit geheimnisvollen Bereichen (*maira*), die für die meisten Dorfbewohner immer nur in Ahnungen näherzurücken vermögen. Ich betone hier besonders die Beziehung, die zwischen langem Yams und den *wale*-Geistwesen, den Ahnen und den Yamsgeistwesen besteht. Tuzin hat in der Beschreibung des Yamssymbolismus der Ilahita Arapesh, die einen sehr ähnlichen Yamskomplex wie die Abelam kennen, die Beziehung zwischen Mensch und Yams, ja deren starke Identität, ins Zentrum gerückt¹²⁹. Mir schien es dagegen wichtig, im Zusammenhang mit dem Zeremonialyamskomplex der Abelam von Kimbangwa zu betonen, was für bedeutsame Relationen zwischen Yams und Geistwesen die Dorfbewohner ins Zentrum zu rücken pflegen.

¹²⁹ Da Yams eine Kreation des Menschen ist, ist er in den Augen der Ilahita Arapesh Zeichen für die Fähigkeiten der Menschen. Es gibt eine Identität zwischen Yams und Mensch, die sich in sprachlichen Ausdrücken und ausgeprägt in der Gleichheit von Yams- und Initiationsschmuck zeigt, vor allem aber in der Vorstellung, dass, je nach Kontext, Yams mit dem Penis oder dem Körper des Mannes in symbolischem Bezug gesehen wird (Tuzin 1972).

5 Boden und Dorfterritorium

5.1 Erdqualität, Bodenbesitz und Nutzungsrecht

Die Abelam Kimbangwas kennen einen umfassenden Begriff für Erde, Boden, Grund, Land, Gebiet, Territorium: *kəpma*. *kəpma* ist sowohl die Erde, in der und aus der die Nahrung heranwächst, der Boden, auf dem man geht, Land als Gegensatz zu Himmel (*mii*) und Wasser (*ngu*), der Ort, wo die Ahnen und bestimmte *wale*-Geistwesen (*kəpmandu* = Erd-Wesen) sich aufhalten, wie auch, geographisch und historisch betrachtet, die Gegend, in der man selber heimisch ist und in der die Ahnen heimisch waren – die Gegend also, in der die Lebensregeln der eigenen Sprachgruppe gelten, und in der im Falle von Verstößen gegen diese Lebensregeln ein eigenes, von alters her bewährtes Sanktionensystem als wirksam angenommen wird, nämlich *kəpmanamusi* oder *kəpmakəpma*, d.h. die traditionelle Zauberei (cf. 3.7.3) und *tukwia*, die Ahnenkrankheiten (cf. 3.7.2). Die traditionelle Zauberei, die bestimmte Erden als Ingredienz benützt, baut auf auf dem angesammelten Wissen und den gemachten Erfahrungen der vergangenen Generationen, die den Boden belebt haben, die die Gegend «heiss» gemacht, d.h. mit Geschichten und Taten durchdrungen haben. Man kann interpretierend sagen, dass die traditionelle Zauberei vom Boden ausgeht und schliesslich selber wieder regelnd auf diesen Boden und das Leben seiner Bewohner zurückwirkt.

tale und *kapa* kann Gebiet heissen (auch: Fleck, Stelle, Ort). Ist aber gesamthaft vom eigenen Dorfgebiet und vom Gebiet, aus dem einst die Urahnen auf dem Siedlungsweg vom mythischen Ursprungsloch hergekommen waren, die Rede, dann wird von *nane kəpma*, unserer Erde, gesprochen.

Erdqualität

Gefragt nach möglichen Unterteilungen der Erde oder des Bodens meinten beinahe alle interviewten Abelam übereinstimmend, es gebe nur eine Erde oder einen Boden: *kəpma*. Einige spezifizierten diese Aussage noch dahingehend, es gebe nur eine Art Erde oder Boden, *kəpma* oben (die weichere, oberste Erdschicht) und *taule* unten (die darunterliegende härtere Schicht, der Untergrund)¹. Beinahe alle interviewten Frauen und auch einige der befragten Männer machten dann – auch nach mehrmaligem Nachfragen – keine weiteren Unterteilungen. Die meisten der befragten Männer jedoch unterteilten *kəpma* nach dem Kriterium der Bepflanzbarkeit weiter in unzählige Untergruppen. Tabelle 11 zeigt eine von mir anhand der von diesen Männern gemachten Charakterisierungen konstruierte Aufstellung der zur Unterteilung von *kəpma* nach Erdqualität am häufigsten gebrauchten Begriffe². *kəpma* wird zuerst einmal allgemein beurteilt nach seiner Eignung für den Nah-

¹ Wie bei den Baruya im östlichen Hochland scheint diese Grobunterteilung in «topsoil» und «subsoil» die einzige Wahrnehmung von Erdschichten zu sein (Ollier et al. 1971: 39).

² Die Tabelle orientiert sich nur an Beschreibungen der Abelam Kimbangwas; zum Vergleich, welcher Bodenqualität im pedologischen Sinn diese einzelnen Erden entsprechen, wurde keine pedolo-

rungsanbau: gute (*yukunkapma*) oder heisse Erde (*yaakapma*) zum Beispiel ist geeignet für Nahrungsanbau, schlechte (*kaprandikapma*) oder kalte Erde (*gumbiskapma*) ist vorübergehend (brachliegend) nicht oder überhaupt nicht für Anbau geeignet oder wurde noch gar nie für Nahrungsanbau erprobt (*isakapma*).

yaakapma (Spalte 2; der Begriff *yaakapma* tritt im Rahmen der Unterteilungen in Spalte 3 und 4 wieder auf!) wird weiter unterteilt unter anderem in «kleine», leichte, weiche, rieselnde Erde (*wolkamakapma* u.a.), die besonders gut für *wapi*-Yams ist, und harte, starke, fette Erde (*wulkwinkapma* u.a.), die für alle Nahrung ausser *wapi* gut ist. Auch eine mit Steinchen und Sand vermischte, wegen ihres starken Wassergehaltes als kalt bezeichnete Erde (*yosakapma*), ist für gewisse Nahrungsmittel geeigneter Boden. In getrennter Form dagegen sind die beiden Bestandteile dieses Bodens, die feucht-kalte Erde (*gumbiskapma*) und der Sand (*wulnbiat*), für Nahrungsanbau ungeeignet. Dafür ist eine andere sandige, aber trockene weisse Erde (*kuniauio*) für kurzen Yams und Taro geeignet.

Die weiche, heisse Erde *yaakapma* (Spalte 3) zum Beispiel, die für *wapi* und alle weitere Nahrung günstig ist, wird entsprechend ihrer Eignung für den Zeremonialyamsanbau noch ein weiteres Mal unterteilt: unter anderm in die eigentliche heisse (*yaakapma* Spalte 4) oder *wapi*-Erde und in die im Vergleich zu dieser kalte, weil nur für *ka*-Yams geeignete Erde (*gumbiskapma* oder *kakapma* Spalte 4).

Ebenfalls zu *kapma* rechnen die Dorfbewohner *taule*, *aukapma* (rötliche Töpfererde), *ate* (harte Erde oder Stein) und *djangele* (Schlamm, Grundierfarbe für Malereien). Es handelt sich dabei um Erde, die – ausser im Falle von *kapma-taule*, dem Gemisch (?) von als fruchtbar angesehener Erde (*kapma*) und von unfruchtbarem Untergrund *taule* – nicht mit möglichem Nahrungsanbau in Zusammenhang gebracht wird. Neben Erde als Anbaugrundlage kennen also die Abelam weiter auch Erde, die nicht auch gleichzeitig bepflanztbar ist, und zwar als Töpfermaterial, als Farbmateriale, als reinen Untergrund und als Stein; *ate* wird auf *shamu-kundi* häufig *matu* (Stein) genannt, wenn auch bei genauerer Beschreibung betont wird, es handle sich dabei um eine Art *taule* (harter Lehm). Ebenso werden alle Yamssteine *matu* genannt, wenn es sich auch in vielen wichtigen Fällen um geformte Lehmbrocken handelt³.

Tabelle 11 zeigt eine Summe der Aussagen der befragten Abelam über verschiedene Erdqualitäten. Einzelne Informanten machten jeweils unterschiedliche und verschieden differenzierte Unterteilungen. Sehr häufig wurde Erde als Anbaugrund grob in zwei Kategorien unterteilt, z.B. in heisse, für Nahrung geeignete und kalte, für Nahrung ungeeignete Erde, in für Nahrung gute oder schlechte Erde, in für *wapi* oder für *ka* geeignete Erde oder in satte und lockere Erde (beide geeignet für Nahrung unterschiedlichster Art).

Saigapa nannte, in Übereinstimmung mit der gängigen Unterteilung in gute und schlechte Erde, für «gute Erde» die Bezeichnung *dju* (Sternschnuppe) und für «schlechte Erde» die Bezeichnung *bekus* (salziges Wasser, das man früher durch Verbrennen von Sagopalmsblattscheiden, Auflösen der gewonnenen Asche in Wasser und Sieben durch ein Kokosfaserstück gewann). Diese Bezeichnung für «schlechte Erde» ist interessant, weil Salz und Salzwasser sonst als «gut», «süss», «kräftig» empfunden wird. *bekus* dient u.a. als Medikament – es «tötet Magenkrankheiten» – und wird für magische Zwecke verwendet. *kus* heisst Meerwasser, Farbe, Zauberei. Der Bezug von *bekus* zu «schlechter Erde» läuft wahrscheinlich über die Eigenschaft, «abtöten» zu können und Element von Magie und Zauberei zu sein.

gische Analyse durchgeführt, wie es etwa Godelier in seiner Analyse «vorwissenschaftlichen Wissens von der ökologischen Umgebung» anhand der Bodenkenntnisse der Baruya im östlichen Hochland versucht hat (Ollier et al. 1971: 33ff.).

³ Diese Vorstellung eines fließenden Übergangs zwischen Steinen und Erde, die im Grunde weitgehend als gleiches Material betrachtet werden, findet sich auch bei den Baruya (Ollier et al. 1971: 39).

Tab. 11 Einteilung des Bodens (*kəpma*) nach Erdqualität

Spalte 1	Spalte 2	Spalte 3	Spalte 4
		<i>wolkamakəpma</i> ('kleine Erde': leicht zu zerbröckeln)	<i>yaakəpma</i> ('heisse Erde')
		<i>kukəpma</i> ('weiche Erde')	<i>wapikəpma</i> ('wapi-Erde')
		<i>putuputukəpma</i> ('leichte Erde')	<i>maikəpma</i> ('Taro-Erde')
		<i>nguringurikkəpma</i> ('rieselnde Erde');	<i>dsusuikəpma</i> (?)
		<i>ngələkəpma</i> ('schwarze Erde'; sehr fruchtbar)	<i>gumbiskəpma</i> ('kalte Erde')
<i>kəpma</i> ('Boden'; gut für Anbau von Nahrung; oberste Humusschicht)	<i>yukunkəpma</i> ('gute Erde')	<i>yaakəpma</i> ('heisse Erde': wie die obigen Erden gut für <i>wapi</i> , <i>ka</i> , Taro, Bananen, Gartengemüse)	<i>ka-kəpma</i> ('ka-Erde')
	<i>yaakəpma</i> ('heisse Erde');		
	beide laut Abelam geeignet für den Anbau jeder Nahrung – wenn auch die Erdkategorien, in die sie weiter unterteilt werden, dann jeweils nur für den Anbau je bestimmter Nahrung – oder sogar keiner Nahrung! – benutzbar sind!)	<i>wulkwinkəpma</i> ('harte, starke Erde')	
		<i>rkakəpma/arkukəpma</i> ('starke Erde')	
		<i>matukəpma</i> ('Stein-Erde': Erde mit Steinchen drin)	
		<i>nəmakəpma</i> ('grosse Erde': starke, fette Erde)	
		<i>ramakəpma</i> ('gelbe Erde': stark) / <i>mbikəpma</i> ('Erde wie Saft vom Brotbaum')	
		<i>yaakəpma</i> ('heisse Erde': wie die andern Erden dieser Gruppe gut für <i>ka</i> , <i>wapi</i> , Taro, Kaffee, Bananen)	
		<i>yosakəpma</i> (kalte Erde nahe des Wassers, gemischt mit Steinchen und Sand (<i>wulnbiat</i>) und gut für Süsskartoffeln, Erdnüsse, Taro)	
		<i>kuniauio/wamakəpma</i> (weisse, sandige Erde in der Ebene; für <i>ka</i> und <i>waule</i> Taro)	
		<i>wulnbiat</i> ('Sand' bei Flüsschen, nicht gut für Nahrungsanbau geeignet)	
		<i>gumbiskəpma</i> ('kalte Erde' nahe Flüsschen, feucht, nicht bepflanztbar)	
	<i>kaprandikəpma</i> ('schlechte Erde': nicht gut bepflanztbar)	<i>isakəpma</i> ('neue Erde' noch nie bepflanzt worden)	
	<i>gumbiskəpma</i> ('kalte Erde': nicht bepflanztbar)	<i>apmokəpma</i> ('ausgelaugte Erde': nun brachliegende Erde)	
		<i>yipikəpma</i> ('trockene Erde': nicht gut bepflanzenbare Erde)	
<i>kəpma-taule</i> (Gemisch von oberer Humusschicht und lehmigem oder lehmartigem Untergrund; gut für kurzen <i>wapi</i> , <i>ka</i> , Taro)			
<i>aukəpma</i> ('Topf-Erde': rötliche Töpfererde, einst bei Gambandjo und Wendelem vorhanden. Gibt es heute auf Territorium Kimbangwas nicht mehr)			
<i>taule</i> (harter Untergrund unter oberer <i>kəpma</i> -Schicht; Weilerbodenoberfläche primär auf Hügelkuppen: lehmig)	<i>mbumbuptaule</i> ('weiche <i>taule</i> -Erde')		
	<i>nəmataule</i> ('grosse <i>taule</i> -Erde': harte, starke Erde)		
<i>ate</i> (besonders harte <i>taule</i> -Erde. In solch steinharter, ausgewaschener Erde an Hügelabhängen gibt es Wasserlöcher)			
<i>djangele</i> (dunkler Schlamm am Ufer von Flüsschen, der als Grundierung für die Männerhausmalereien und die Bemalung auf Holzschnitzereien verwendet wird)			
<i>matu</i> (Stein. Dieser Ausdruck wird auch für bestimmte Erdklumpen gebraucht. Als <i>matu</i> werden aber z.B. auch die «echten» Steine der Kochstelle bezeichnet, die aber nicht als <i>kəpma</i> [Erde] verstanden werden)			

Kwamika dagegen wehrte sich heftig gegen die gängige Unterteilung von Boden nach seiner Qualität in gut und schlecht:

«Ein Gesetz (eine einzige Sache) zerstört den Boden: die Frau (das Menstruationsblut und die weibliche Sexualität als Gefahr für den Pflanze). Die Erde ist immer gute Erde. Ich sage, (alle) Erde ist gute Erde – einzig die Menschen machen sie schlecht. Ich sage (dir), du kannst nicht sagen, es ist der Yams. Du selber (bist es), zerstört den Yams. Du lügst, (wenn du sagst), der Boden ist schlecht. Der Boden ist gut – du allein machst ihn schlecht.»

In Tabelle 11 tauchen in den die <gute> oder <heisse Erde> (laut Abelam geeignet für den Anbau jeder Nahrung) spezifizierenden Gruppen die Farbcharakterisierungen schwarz (*ngələkəpma*: gut für *wapi*), gelb (*ramakəpma*: gut für *ka*), weiss (*wamakəpma* oder *kuniauo* genannte weisse Erde, gut für *ka* und *waule*-Taro) und rot (manchmal *ngwəikəpma* genannte rote Tonerde *aukəpma*) auf. In diesen Fällen dient die Farbangabe rein zur äusserlichen Charakterisierung einer bestimmten Bodenart. Neben den Begriffen für Erde mit bestimmten Anbaueigenschaften gibt es aber auch Begriffe für Erde, die speziell zur Herstellung von Farbe für künstlerische Zwecke dient⁴ (sowie weiter auch für Erde, die als Beigabe zu magischen Mixturen oder für Zauberei verwendet wird).

Die vier Hauptfarben der Abelam, mit denen Vorderfronten von *korambu*, Holzschnitzereien und geflochtene Masken bemalt werden, heissen *wamakəpma* (weisse Erde; weiss), *ngələkəpma* (schwarze Erde: schwarz), *ramakəpma* (gelbe Erde: gelb) und *ngwəikəpma* (rote Erde; rot). Davon werden nur gelb und weiss durchwegs aus wirklicher Erde hergestellt. Weisse Erde für Farbe kommt – im Gegensatz zu gelber Erde – auf dem Gebiet Kimbangwas nicht vor: sie stammt aus dem Gebiet der Arapesh im Norden. Rote Farbe, meist mit dem speziellen Namen *waimba*, ist keine Erdfarbe, sondern Farbe aus einer bestimmten Baumrinde aus der Gegend von Waignakum. Ob für Malereien auch wirkliche rote Erdfarbe verwendet wird, wurde mir nie klar bestätigt. Schwarz ist ebenfalls keine Erdfarbe, sondern ein Gemisch aus Russ von Kochtöpfen, Spucke und dem spinatartigen Gemüse *yəwit*.

Neben den *-kəpma*-Farben gibt es die *-mi* (Baum)-Farben, d.h. farbige Blätter, die zur Herstellung von Arrangements, von «Malereien» aus Blättern, die Initianden im Rahmen von Initiationen zu sehen bekommen, dienen. Diese farbigen Blätter heissen *mairanyinga* (Geheimwissen-Blätter). Zum Markieren von weiss (*wamami*) in der Blättermalerei werden die weisslich schimmernden Blätter des *wemakə*-Baumes genommen. Für schwarz (*ngələmi* = schwarzer Baum; schwarz) dienen im Wasser angefaulte Sagopalmenblätter. Für rot (*waimbami*⁵ = *waimba*-Baum, selten auch *ngwəimi* = roter Baum; rot – der Begriff *waimbami* bezeichnet also die Farbe nicht direkt) werden die roten Früchtchen des *waimba*-Baumes, des *ramba*-Baumes oder der wilden Betelpalme verwendet. Für gelb *ramami* = gelber Baum; gelb) werden die gelben Blätter des *yauwal*-Busches benutzt⁶. Daneben heisst auch eine «wirkliche» Farbe *ramami*; diese gelbe Farbe, die aus einer Mischung von zerquetschten Blättern des eigentlichen *rama*-Baumes (*tani*; *Curcuma longa* L.) und Kalk besteht, dient zur Bemalung der Augenlider⁷ der Initianden beim öffentlichen Tragen des *waken*-Initiationsschmuckes⁸.

⁴ Dasselbe erwähnt Godelier für die Baruya (Ollier et al. 1971: 34).

⁵ *waimbami* (*Bixa orellana* L.) hat mit dem Baum, von dessen Rinde die rote Farbe *waimba* für Maleereien stammt, nichts zu tun.

⁶ Neben diesem farbigen Blätterschmuck gibt es innerhalb der *nau*-, *ulke*- und *puti*-Initiationsstufen für Initianden noch weitere farbige Arrangements aus hier nicht genannten farbigen pflanzlichen Bestandteilen zu sehen.

⁷ Zur Bemalung der Gesichter von Initianden werden überhaupt Baumfarben verwendet. Die Namen der anderen dieser Farben sind mir nicht bekannt.

⁸ Nicht erwähnt wurde eine andere Farbgruppe; alle Pflanzenfarben, mit denen die Frauen die Schnüre für die Netzaschen einfärben. Die Herstellung dieser Farben zählte früher zum Geheimwissen der Frauen. Alle oben erwähnten Farben zählten zum Geheimwissen der Männer.

Die Wahl der richtigen Erdqualität ist zwar für einen erfahrenen Pflanze ein wichtiger Punkt, doch in der Vorstellung der Abelan ist nicht sie allein es, die zusammen mit der richtigen Anbautechnik und magischem Wissen zum gewünschten Pflanzeerfolg führt. Ebenso wichtig ist das richtige Einhalten der Bodenbesitzrechte und des Bodennutzungsrechtes – beides unumgängliche Vorbedingungen für die erwartete positive Mitbeteiligung der Ahnen am Pflanzeerfolg. In den Erläuterungen betreffend die Ehe (cf. 3.4.2 S. 57–60 Totenzahlung), Erbrecht und Adoption (cf. 3.4.3)⁹ sowie die Clane und deren Untergruppen (cf. 3.6.1) wurden die beiden Problembereiche von Bodenbesitz und Nutzungsrecht schon erwähnt. Hier soll nun eingehender darauf eingegangen werden.

Bodenbesitz und Nutzungsrecht

Die Dorfbewohner unterscheiden zwischen der primären oder selbstverständlichen Nutzung von Boden des eigenen Geburtsclanes (d.h. von Boden in eigenem Besitz), und einer Vielfalt möglicher sekundärer Nutzungsarten von Boden anderer Clane (etwa der Mutterseite, der Ehefrau, der Adoptiveltern oder der Linien eigener oder väterlicher «poroman»). Die eigentlichen Besitzer einzelner, festgelegter Gebiete des Dorfterritoriums sind die Clane¹⁰: die Abelan sprechen immer wieder vom jeweiligen *djambu* (Totem eines Clanes), dem der entsprechende Clanboden gehöre. Innerhalb eines *djambu*-Besitzes ist der Boden weiter aufgeteilt unter die jeweiligen Linien, mit jeweils einem «Vater des Bodens» als Wächter und letzte Entscheidungsinstanz (Tabelle 6 S. 81). Innerhalb einer Linie wiederum sprechen sich die *nəmandu* (ältere Brüder, zu denen meist auch der «Vater des Bodens» gehört) und *waigna* (jüngere Brüder) von Mal zu Mal ab, wer von ihnen welches Stück Land bepflanzt. Der «Vater des Bodens» entscheidet zudem, welches Mitglied einer andern Linie oder eines anderen Clans sonst noch welchen Fleck des Bodens der entsprechenden Linie zum Anbau benützen kann.

Die Anzahl aktueller bodenbesitzender Linien kann von Generation zu Generation wechseln und somit auch die Aufteilung des Clanlandes unter den Linien. Je nach Anzahl männlicher Nachfahren wird das Land, das dem Wächteramt einer Linie untersteht, weiter aufgeteilt, oder es wird mit Land anderer Linien desselben Clanes unter Berufung auf gemeinsame Ahnen wieder zusammengelegt. Die aktuelle Nutzung von Linienland orientiert sich sowohl am Geburtsrecht wie auch am Adoptions- und Gewohnheitsrecht¹¹.

Bodenbesitz wird primär als Clanbesitz empfunden. Manchmal werden bestimmte Besitzansprüche, d.h. Ansprüche auf primäre Bodennutzung, historisch erklärt durch Bezugnahme auf die erste Besiedlung des Gebietes durch Ngələnge und Mato und die damit verbunden erste Bodenaufteilung unter den Clanen Matokum und Sarekum, auf die Übergabe von Clanland durch Sarekum and Apangendu und durch Matokum an Nangikum und auf die nachfolgende weitere Aufteilung von Clanland im Rahmen der Entwicklung und Aufsplitterung der Clane (cf. Abbildung 4 S. 79).

Vor der Ankunft von Ngələnge und Mato war das Dorfgebiet Kimbangwas von Vorfahren der heutigen Bewohner Djames besiedelt gewesen. Von ihnen eroberten und «erkauften» sich die Vorfahren Kimbangwas Teile des jetzigen Dorfterritoriums.

«Kimbangwa ist nachher (hierher) gekommen. Alle seine Bewohner wohnen (heute) auf Teilen von unserem (ehemaligen) Dorfgebiet. Djame hat Kimbangwa erlaubt, hier Land zu bepflanzen. Der Weg von Djame dem Hügel entlang nach Bainyik; (dort) ist alles Busch von Djame¹². Später,

⁹ cf. auch Lea 1964: 67/68.

¹⁰ cf. auch bei Lea 1964: 65

¹¹ cf. Kaberry 1941/42: 345.

¹² Dort befinden sich Gebiete von Kimbangwa, die heute von Djame als Eigentum beansprucht werden.

wenn ich von diesem Land brauchen werde, werde ich es ohne Weiteres beanspruchen (können). Kimbangwa kam nach uns.» (Sirangwande aus Djame)

Einen ähnlichen Ausspruch, wie ihn hier ein Mann aus dem erstsiedelnden Dorf Djame gegenüber den Bewohnern Kimbangwas äussert, äussert Kimbangwa manchmal gegenüber Bainyik.

nəmandu des Clanes Sarekum, der in vergangener Zeit den Clanen Apangendu und indirekt den aus Apangendu hervorgegangenen Clanen Guarú, Glaue und Lanekum sowie später direkt dem neueren Clan Kwangrukum Land zum Bepflanzen überlassen hat, betonten kraft dieser historischen Ausgangslage häufig, einzig ihr Clan sei ‹Vater des Bodens› des gesamten Clanteilgebietes von Ngələnge; alle andern Clane der oberen geographischen Hälfte *kumun* seien nur Nutzniesser des Clanlandes von Sarekum, besässen selber gar nichts. Männer anderer Clane der *kumun*-Hälfte argumentieren ebenfalls unter Berufung auf die vergangene Clanentwicklung, wenn sie über ihren Clanlandbesitz reden. Männer von Apangendu/Glaue sagen etwa, ihr Clanland gehöre Sarekum/Wora, denn die eigenen Vorfahren stammten von Sarekum ab. Oder ein ‹Vater des Bodens› einer alten Linie von Apangendu/Guarú kann sagen, ein bestimmter ‹Vater des Bodens› einer neuen Linie von Apangendu/Guarú besitze kein eigenes Land, sondern sei nur Nutzniesser auf seinem Clanland. Ebenso oft verteidigen sich aber auch Männer aus abstammenden Clanen gegen den Uranspruch des Clanes Sarekum, wie beispielsweise Tapokwin aus dem Clan Kwangrukum:

«Die Männer von (dem Clan) Sarekum schlafen und arbeiten nicht hart. Sie entfernen nicht Wasser, graben keine Wassergräben, fällen keine Bäume. Sie machen keine neuen Gärten (in noch nie bepflanzten Gebieten). Sie sind zu faul. So ist es, nur Männer des Clanes Kwangrukum haben Boden urbar gemacht. Früher schon, schon zu Mugmis (Clangründer des Clanes Kwangrukum in Kimbangwa) Zeiten – von damals bis heute. Die Nachfahren von Mugmi waren eben zu stark. Zu stark – sie fällten Bäume, rodeten, wählten (noch nie bepflanzten) Urwald, machten ihn urbar – ihr Bodenanteil (im Dorf) wurde gross. (Das) Kwangrukum. Sarekum war faul und schlief, und welche Familie, welches Totem zu wenig eigenes Land hatte, erhielt von Sarekum Boden. Wora (Sarekum) gab allen. Gab, gab, gab, und nun hat die Linie von Ngələpal (Sarekum) kein Land mehr.»

Auch innerhalb der geographischen Hälfte *kwien* hat Matokum/Wama historisch geltenden Erstanspruch auf das Land der entsprechenden Clane; der Clan Nangikum hat seinen jetzigen Clanlandbesitz vom Clan Matokum erhalten und Mbugnipate von Nangikum, also indirekt auch von Matokum. Doch die Frage des Besitzanspruches ist innerhalb von *kwien* insofern weniger problematisch, als diese Hälfte, wie alle immer wieder betonten, genügend Land für ihre Leute zur Verfügung hat. Zu *kwien* zählten 1978/79 80, zu *kumun* 189 der im Dorf hausenden 269 Menschen – dies bei nach meiner Schätzung jeweils etwa gleich grossem Clanlandbesitz. Die *kumun*-Clane kennen somit im Vergleich zu den *kwien*-Clanen im Moment eher eine relative Bodenknappheit.

Die Berufung auf die ursprüngliche Landverteilung und die damit verbundene Besitzanspruchshierarchie ist für die *nəmandu* als Bewahrer auch des geschichtlichen Wissens ihrer Gemeinschaft ein Element in ihrer immer wiederkehrenden Ermahnung an die Dorfbewohner, mit dem Bodenbesitz nicht leichtfertig umzuspringen, nie zu vergessen, woher das Land stammt und was für Schuldigkeiten die Clane untereinander haben, und hinter der aktuellen Aufsplitterung des Clanlandes unter viele Linien den Gesamtzusammenhang nicht aus den Augen zu verlieren – nicht zuletzt aus Schuldigkeit gegenüber den Ahnen und aus eigenem Interesse. In der Praxis nämlich weiss jeder einzelne Dorfbewohner aus Erfahrung vor allem, welche Gebiete sein Vater zu bepflanzen pflegte, wer der ‹Vater des Bodens› seiner eigenen Linie ist, welche Landgebiete er von Jahr zu Jahr selber bepflanzt und an andere zur Nutzung übergibt, und wer die weiteren ‹Väter des Bodens› des eigenen Clanlandgebietes sind. Er kennt weiter Landstücke seines Mutterbruders, vor allem diejenigen,

auf denen er mitpflanzen durfte, er weiss um die Zusammenarbeit des Vaters mit «poroman» aus andern Clanen, er baut sich selber einen eigenen Kreis auf an Leuten, mit denen er zusammen arbeitet, er lernt auf seinen Streifzügen durch den Busch Grenzzeichen (wie Palmen, Flösschen, *yauual*-Büsche («palpal»; *Erythrina indica*) und selten auch Steine) zu sehen und lernt so nach und nach auch die Besitzverhältnisse anderer Clane kennen. Der einzelne lernt die Bodenbesitzsituation zuerst aus der Froschperspektive kennen; für ihn beruht das Wissen auf Pflanzpraxis, und er kann erst im Verlauf der Zeit sich einen geringeren oder grösseren Überblick über die gesamte Landverteilung auf dem eigenen Dorfterritorium erwerben. In einer schriftlosen Gesellschaft vermag letztlich nur dieser Gesamtüberblick, das grösstmögliche und genauestmögliche Wissen über die aktuellen Besitzverhältnisse und die Geschichte des Bodenbesitzes den jeweiligen Clananspruch auf Boden zu garantieren. So betonten in Kimbangwa bei vielen Dorfdiskussionen in unterschiedlichem Zusammenhang *nəmandu* unermüdlich, dass es lebensnotwendig sei, Geschichten über Bodenbesitz und -verschiebungen, über einstigen Bodenstreit, über Nutzungsrecht, usw. immer wieder neu zu erzählen, um zu verhindern, dass die eigenen Kinder und Enkel «nicht mehr wissen», und um so Streit und Unglück zu vermeiden.

Das Wissen des einzelnen sollte sich nicht nur auf den Besitzstand des eigenen Clanes beschränken. Es ist aber für die Sicherheit der Gemeinschaft notwendig, dass überhaupt noch jemand die Besitzverhältnisse kennt, sei er auch aus einem andern Clan oder gar Dorf: In einem während meines Aufenthaltes im Dorf sich hinziehenden Rechtsstreit mit dem Dorf Mandji um ein Stück Land in Grenzgebiet, das in der Vergangenheit häufig den Besitzer gewechselt hatte, wussten zwar die *nəmandu* Kimbangwas genau, dass entsprechend der letztgültigen von beiden Seiten akzeptierten Situation ein Clan Kimbangwas legitimen Anspruch auf das fragliche Stück Land hatte – sie konnten aber die Zusammenhänge, die zu dieser letztgültigen Situation geführt hatten, nicht mehr richtig rekonstruieren, es fehlte ihnen entscheidendes Wissen. Auch die Leute aus Mandji wussten uneingestanden, dass Kimbangwa Anspruch auf das Wächteramt über das umstrittene Landstück hatte, und dass die Männer eines bestimmten Clanes ihres eigenen Dorfes daran stets nur Nutzungsrecht, wenn auch über einen langen Zeitraum hin, besessen hatte. Doch der Nutzniesser des Landstückes aus Mandji hatte sich an das Stück Boden gewöhnt, brauchte es und wollte es nicht wieder abtreten an den Mann aus Kimbangwa, der primäres Nutzungsrecht hatte und nun nach sehr langer Zeit das betreffende Landstück wieder für sich beanspruchte. Während Wochen beschäftigte dieses Besitzproblem die Bewohner der beiden Dörfer. Kimbangwa wollte schliesslich, als der Nutzniesser aus Mandji und seine Mitdorfbewohner nicht nachgaben, vor das Gericht in Maprik gehen. Auf dem umstrittenen Gebiet selber fanden verbale Konfrontationen zwischen Männern aus den beiden Dörfern statt, wurde wiederholt während Stunden diskutiert, und wurden Männer aus Bainyik und Waignakum als Träger wichtigen Wissens zu Zeugen gerufen. Erst als ein Mann aus Mandji die wirklichen Zusammenhänge darstellen konnte und den primären Nutzungsanspruch Kimbangwas bestätigte, entschärfte sich die Situation – das Problem war damit dann aber praktisch noch lange nicht gelöst.

«Stehlen» von Land und daraus entstehender Streit um Landbesitz hat seine Ursache in den häufigsten Fällen in Unwissen oder ungenügender Information über das betreffende Landstück und seine vergangene Geschichte. Nicht immer jedoch muss solche Unklarheit einzelner über die Besitzverhältnisse einzelner Landstücke zu Streit führen. Es gab 1978/79 neu angelegte Gärten, von denen einige behaupteten, sie gehörten Clan X, andere, sie gehörten Clan Y. Für die wichtigen *nəmandu* allerdings schien die Besitzsituation klar; es kam in diesen Fällen somit zu keinen Streitereien oder Dorfdiskussionen.

Ein Mann, der sich als einzig legitimer «Vater des Bodens» nicht nur eines Linienanteils, sondern des gesamten Landes von Clan Z ansah, wurde zwar von allen im Grunde als solcher anerkannt, doch es herrschte verwirrende Uneinigkeit darüber, ob er selber wirklich zu Clan Z gehöre oder zu Clan A. Er selbst wusste sehr wenig über seine Väter und Gross-

väter, über deren Clanzugehörigkeit und legitime Bodenbesitzansprüche. Dass aber das Land, das er als seines ausgab, Clanland Z sei, war restlos allen im Dorf klar. Die Frage, ob der Mann als mögliches Clanmitglied eines andern Clanes Clanland Z besitzen könne, blieb in der Praxis harmlos, weil der Betreffende schon seit über zwanzig Jahren auswärts wohnte und arbeitete, weil er Teile des von ihm beanspruchten Linienanteils an Clanland Z andern zur Nutzniessung überlassen hatte, und weil andere Männer anderer Linien desselben Clanes Z zufrieden ihren eigenen Linienteil bepflanzten, ohne den Anspruch, unbefragt den Linienanteil jenes Mannes ebenfalls zu nutzen.

Ein weiteres Landstück, von dem niemand recht nachweisen konnte, wem es eigentlich gehöre, war für den medizinischen Hilfsposten Babite, also zum Nutzen des eigenen und der umliegenden Dörfer, zur Verfügung gestellt worden.

Wenn ein Stück Land über lange Zeit brachgelegen hat, und es aussieht, als gehöre es niemandem (*gumbiskapma* = kalter Boden), kann es vorkommen, dass ein Mann mit angrenzendem Bodenbesitz seinen Garten auf das Brachland ausdehnt, seine Grenzen durch Versetzen der Grenzzeichen mit der Zeit unbemerkt zu verschieben versucht. Nur in seltenen Fällen jedoch hat auf ein bestimmtes Landstück niemand Anspruch. Wenn ein Mann des Besitzerclanes oder ein *nəmandu* die Grenzverschiebung bemerkt, wird er den Vorwurf des Diebstahls erheben. Wenn vor Generationen ein Mann A beispielsweise auf Boden eines Mutterbruders B pflanzen durfte, und später seine Söhne, Enkel und Grossenkel weiterhin aus Gewohnheit auf diesem Stück Clanland des Mutterbruders ihres Vorfahren pflanzen und mit der Zeit vergessen, dass es nicht Besitz ihres väterlichen Clanes ist, dann werden die direkten Nachfahren im Clan des Mutterbruders B die Bodennutzung durch Nachfahren von A als Stehlen oder unrechtmässige Aneignung empfinden. Von Stehlen wird immer dann geredet, wenn einer fälschlich behauptet, primäres Nutzungsrecht über ein Stück Boden zu haben, oder wenn einer sich sekundäres Nutzungsrecht herausnimmt ohne Erlaubnis oder Wissen des Bodenbesitzers.

Stehlen von Land anderer hat – das wissen auch schon kleine Kinder – negative Folgen: Streit entsteht und die Nahrung kann nicht gut gedeihen. Fast alle befragten Dorfbewohner betonten, dass Streit (und früher Kampf) an erster Stelle wegen des Bodens entstehe. Gefragt nach Beispielen solcher Bodenstreitereien, schränkten die meisten ein, erlebt hätten sie einen wirklichen, heftig ausgetragenen Streit um Bodenbesitz nie – dafür aber Streit um Frauen¹³. Wird innerhalb des Dorfes eine Besitzgrenze unrechtmässig verschoben, wird zuerst im kleinen Rahmen, dann in Dorfdiskussionen versucht, die Sache zu regeln. Heiklere Situationen entstehen bei Streitigkeiten um Landbesitz in Grenzgebieten mit andern Dörfern – Land, das in der Vergangenheit im Kampf angeeignet worden ist, und das das andere Dorf nun in der Friedenszeit wieder für sich beansprucht. 1978/79 gab es immer wieder Gerede um den rechtmässigen Besitz von fünf Landstücken, einem im Grenzgebiet mit Maprik/Mandji und vier im Grenzgebiet mit Djame. Nur zwischen Kimbangwa und Mandji kam es zu heissen Dorfauseinandersetzungen.

Jeder Abelam hat von klein auf immer wieder gehört, dass auf unrechtmässig angeeignetem Boden keine Nahrung gedeihen kann, weil in diesem Fall die Ahnen im Boden, die mithören und die Besitzsituation kennen, die die Rechtmässigkeit des Besitzanspruches überwachen und Übergriffe missbilligen, ihre so notwendige Mithilfe verweigern würden.

«Auf gestohlenem Boden kann Essen nicht gedeihen; sie (die rechtmässigen Bodenbesitzer) sind böse wegen diesem Stück Land. Dies ist der Kern der Sache. Denn ... etwas von früher ist noch stark (wirksam), dieser Glaube (über das Stehlen und seine Folgen) ist wahr. Es wird gesagt, unsere Ahnen sehen es. Es ist nicht erlaubt, über das Flüssen zu springen (auf fremdes Clanland übergreifen), andern Boden zu bepflanzen. Heute noch folgen wir (diesem Gesetz) und unser

¹³ 40 Jahre früher schrieb Kaberry über das Nachbardorf Kalabu:

«Land is plentiful and fertile, and disputes over ownership are rare.» (1941/42: 345)

Essen gedeiht. Wenn alle sich einig sind, zusammen reden und blasen (die gemeinsame Pflanzbeginnzeremonie durchführen), wird das Essen gedeihen. Alle verstorbenen Ahnen sind wirkliche Feinde, ihre Wut geht gegen die Familien, die über das Flüsschen springen.» (Maria)

«Alle Nahrung kann kaputt gehen, wenn es zu viel Gerede um Boden gibt. Wenn du ruhig redest (nicht streitest), geht das Essen nicht kaputt. Nur bei Streit geht das Essen kaputt. Sie (*nəmandu*) erzählen: «Wenn du zornig wirst, werden auch die Verstorbenen zornig (und fragen sich), warum stören sie unsere Ruhe (und die der lebenden Clannachfahren)?»» (Siwa: Frau)

«Wenn ich Tapokwin Boden wegnehme, sorgt er sich, (seine) Ahnen sorgen sich; sie hören (ihn) und sorgen sich. Die Nahrung kann nicht gedeihen. Wenn viel Gerede um ein Bodenstück aufkommt, gibt es Streit. Die Nahrung muss schlecht werden. Ich kann das meinen Kindern lehren. Wenn sie sich nicht recht verhalten, werden sie kein ruhiges Zusammenleben finden. Ich habe (mit eigenen Augen) gesehen, dass die Nahrung schlecht werden kann. Oder die (schuldigen) Menschen werden krank oder sterben (..) Die Ahnen schicken Krankheit. Manchmal werden auch Verwandte (des Schuldigen) krank.» (Michael)

«Wenn ich Boden stehle und (darauf) pflanze, geht die Nahrung im Boden kaputt. Wir denken so! Es ist nicht gut, ... es gibt die Leute des Bodens (Leute des Clanes, dem das betreffende Stück Boden gehört), die gestorben sind. Wenn du Clanland wegnimmst und nennst nicht den Namen des Clanes, dem von früher her dieses Stück Boden gehört, ist es nicht gut. Du rodest, du nennst den falschen Namen (du gibst dich fälschlich als Besitzer des betreffenden Landstückes aus), das Essen geht kaputt. Wenn ich den Namen des Besitzers des Bodens nenne (sage, dass ich Nutzniesser bin), wird das Essen gut. Wenn du anderes Clanland bepflanzt und den Besitzer nicht fragst, dafür aber die verstorbenen Ahnen des Clanes des Besitzers, wird das Essen gut. Wenn ich aber (deswegen) böse auf dich werde, wird die Nahrung nicht gedeihen.» (Wamalapu)

Wichtig bei Bodenbesitz und Bodennutzniessung ist die Vorstellung der Abelam, dass der Boden «hört» und «weiss». Auf eigenem Clanland kennen einem die *bekuam*, *gwambə* und Ahnen. Sie «riechen» es, wenn man kein Anrecht zum Bepflanzen des Landes hat. Wer als Nutzniesser Boden eines andern Clanes bepflanzt, auf diesem andern Clanland also ein Hinzugekommener (*toundu*) ist, braucht die Zustimmung des «Vaters des Bodens», der weiteren Linien- oder Clanmitglieder und der Ahnen des besitzenden Clanes – mit einem Wort, die Zustimmung der *təpmandu*, der Kokospalmenmenschen, d.h. der auf dem entsprechenden Clanland Alteingesessenen.

Neben dem Wissen an Geschichten, die mit einzelnen Landstücken verbunden sind, und durch die rechtmässige Besitzansprüche nachgewiesen werden können, ist die Vorstellung von den alleswissenden Ahnen (vom «wissenden», «riechenden», «hörenden» Boden) und die von ihnen ausgehenden Sanktionen gegen jeden, der sich nicht an die Gesetze des Bodenbesitzes und der Bodennutzung hält, die wichtigste Garantie für die Wahrung der rechtmässigen Besitzansprüche.

Die Vorstellung von den sanktionierenden Ahnen, die die vergangene Geschichte des Clanes und des Clanlandes kennen und für ihre rechtmässigen Nachfahren eintreten, ist mit dem Idealanspruch gekoppelt, dass immer die *təpmandu* vor den *toundu* eines Clanes Entscheidungsgewalt und Wächterfunktion über Clanland haben. *təpmandu* sind alle Männer, die in direkter Linie über einen Mann gerechnet von einem dem Namen nach bekannten Vorfahren abstammen, der ein bestimmtes Landstück besass. *toundu* sind Männer, die aus einem andern Clan adoptiert worden sind oder von adoptierten Vorfahren abstammen, deren Geschichte noch bekannt ist.

Theoretisch hat kraft patrilinear Erbfolge eine verheiratete Frau keinen primären Anspruch mehr auf väterliches Land. Oft hört man in bezug auf Bodenrecht denn auch, die Frau sei nichts wert. Dieser Aussage steht allerdings in vielen Fällen der Idealanspruch, dass *təpmandu* vor *toundu* kommen, entgegen. In einer Diskussion um die Hintergründe der Erkrankung einer Frau¹⁴ kamen die Beteiligten neben vielen andern Punkten auch auf

¹⁴ Ein Ausschnitt aus dieser Diskussion findet sich im Anhang 8.4.3.

die Besitzsituation des Clanlandes, auf dem die Frau C mit ihrer Familie siedelte, zu sprechen. Es wurde erklärt, dass T, der ‹Vater des Bodens› dieses Clanlandes, nur ein *toundu* des besitzenden Clanes Kangrukum sei, dass aber ein anderer Mann B (der durch seinen leiblichen Vater zum Clan Apangendu/Guaru, durch seinen Adoptivvater aber zum Clan eines andern Dorfes gehöre) als Sohn der Tochter des eigentlichen *təpmandu* der Clanlinie des umstrittenen Clanlandes angehöre – was vor allem seine Mutter lauthals vertrete. Diese, die Mutter von B, erhebe nun gegenüber T dringenderen Anspruch auf das Clanland. Sie zeige sich unzufrieden mit dem Entscheid von T, der einen Teil des Clanlandes von Kwangrukum einem Fremden vom Sepik, dem Mann der erkrankten Frau C, als Wohnort einst zur Verfügung gestellt hatte.

Ungeachtet dessen, dass eine der Parteien, die Anspruch auf das umstrittene Clanland Kwangrukum erhob, eine Frau war (die Mutter von B), wurde dieser Bodenstreit als Ursache der Erkrankung der Frau C angesehen. Es erwies sich für die *nəmandu* als schwierig, den als nicht legitim empfundenen, unausgesprochenen Anspruch einer Frau, der Mutter von B, leichthin abzutun, da sie immerhin die Tochter des *təpmandu* des umstrittenen Clanlandes war.

In andern Fällen kann es aber auch vorkommen, dass Frauen in positivem Sinn als Trägerinnen oder Übermittlerinnen von Besitzansprüchen betrachtet und herbeigezogen werden. So kommt es vor, dass alle direkten männlichen Nachfahren einer Linie eines Clanes mit Anspruch auf Clanlandanteil aussterben, und ein Stück Land keinen legitimen ‹Vater des Bodens› mehr hat. Da aber der Boden auf den Besitzer ‹hört›, es also erforderlich ist, dass jemand ‹vom Boden› (aus der bodenbesitzenden Clanlinie) beim Roden und Pflanzen dabei ist und ‹sein Gesicht zeigt›, damit die Nahrung gedeihen kann, werden häufig Söhne und/oder Töchter von Frauen der betreffenden Linie als Vertreter dieser ausgestorbenen Linie zum Mitpflanzen herbeigerufen. Einige Männer und Frauen in Kimbangwa wurden 1978/79 so zur Mitarbeit auf Clanland in Nyamikum, Bairyik, Djame und Wainakum herbeigerufen. Erst wenn alle Nachfahren einer Linie, auch über Frauen gerechnet, ausgestorben sind, gehört der Boden niemandem mehr und geht an andere über.

Neben primärer Bodennutzung kann jeder einzelne mehrere mögliche Arten von sekundärer Bodennutzung haben. Die befragten Frauen nannten als mögliches ihnen zustehendes Nutzungsrecht an erster Stelle dasjenige an Boden des Ehemannes und des Vaters (unverheiratete Frauen natürlich nur ersteres), dann das Nutzungsrecht an Land der Abstammungslinie der Mutter (*wau/mbandu*), weiter in einzelnen Fällen das Nutzungsrecht an Clanland eines Adoptivvaters und dann das Nutzungsrecht an Land eines ‹poroman› des Vaters oder Ehemannes – falls die Frauen wussten, wer traditionellerweise mit ihrem Vater oder ihrem Ehemann/Schwiegervater zusammenzuarbeiten pflegte. Jede Frau kann die Clane aufzählen, mit denen ihre Familie oder die des Mannes nicht zusammenzuarbeiten pflegt; es sind, wie auch im Fall der Männer, häufig Clane der je andern geographischen Hälfte *kumun* oder *kwien*. Bei Nutzung von Boden des ‹poroman› oder *wau* durch Frauen handelt es sich manchmal um ein nach dem entsprechenden Gebiet benanntes Stück Boden, das man schon über lange Zeit gemeinsam mit Männern oder Frauen des besitzenden Clanes zu bepflanzen pflegt. Frauen betonen in solchen Fällen oft, ein bestimmter Garten auf Boden ihres *wau* ‹gehöre› ihnen, und ihre Männer oder Väter dürften daraus kein Essen holen.

Die Bodennutzungspraxis ist für die einzelne Frau (aber auch für alle andern sowie für die Gesamtheit des Dorfes) nicht statisch, sondern ändert sich im Verlauf eines Lebens infolge von Heirat, Scheidung, Todesfall, Zweitehe oder Streit:

«Früher pflanzte ich mit Kwas (Clanland des Mannes) und Guarau (Clanland des Vaters). Nun pflanze ich nur noch auf Boden von Guarau (Clanland des Bruders).» (Rita)

«Heute pflanze ich auf Boden von Sayke (Clanland des Vaters). Als früher mein verstorbener Mann von der Arbeit (auswärts) ins Dorf kam, pflanzte ich auf seinem Clanland (des Wama- und Kwandji-Totems). Nun pflanze ich mit meinem neuen Mann auf meinem (väterlichen) Boden –

mein Mann hat keinen eigenen Boden (er ist nicht ‹Vater des Bodens›). Manchmal pflanzen wir auf Boden meines jetzigen Mannes – wenn er das will.» (Lima: Frau)

Die befragten Männer nannten eine grössere Anzahl an möglichen Arten von sekundärem Bodennutzungsrecht; nämlich das Nutzungsrecht an Land des Vaters, des Adoptivvaters, der Frau und der Schwäger, an Land der *wau* und *mbandu* (der eigenen Mutterseite), an Land der Mutter und des *wau* des Vaters (Mutterseite des Vaters), an Land der Mutter (Mutterseite) des Vatersvaters und an Land eines oder mehrerer ‹poroman› (nämlich selbstgewählter oder solcher des Vaters). Einiges Gartenland von Männern und Frauen, auf das sie ein sekundäres Nutzungsrecht hatten, befand sich infolge von Verwandtschaftsbeziehungen auf Boden von Maprik, Djame, Bainyik und Nyamikum. Nur zwei Männer verzichteten klar auf ihr Anrecht auf Bodennutzung in einem andern Dorf, weil sie sich ganz zu Kimbangwa gehörig fühlten.

Für die sekundäre Bodennutzung ist wichtig, dass der Pflanze ‹den Namen des Totems› des besitzenden Clanes nennt, wenn er zu Beginn der Pflanzzeit zum Boden und den Ahnen redet, damit die Nutzung nicht als Diebstahl empfunden wird. Umgekehrt muss ein *təpmandu* oder ‹Vater des Bodens› dafür sorgen, dass seine Ahnen und die Geistwesen des Clangebietes dem Bodennutzniesser, ob Pflanze oder Mann, dem Wohnrecht gegeben wurde, gut gesinnt sind¹⁵. ‹Über das Flüsschen springen› ist nicht erlaubt, aber mit andern Bodenbesitzern zu scherzen oder sie ganz direkt auf Bodennutzung anzusprechen schon.

«Wenn ich ein schönes Stück Busch sehe, das ich roden möchte, dann frage ich.» (Linus)

«Ich kann den Clan Sarekum um ein Stück Busch zum Bepflanzen fragen. Die Männer dieses Clanes können mich um Zusammenarbeit bitten, ich kann sie um Zusammenarbeit bitten. Es geht ums sich-gegenseitig-Helfen. Ein Mann des Clanes Sarekum kann deswegen (wegen der Nachfrage) nicht auf mich böse werden, wir sind ein Clan. Nur das Totem ist anders (Simbingen gehört zu Kwangrukum).» (Simbingen)

«Wenn ein Mann (eines andern Clanes) unten im Weiler Makuliu es müde ist, (weit weg) in Mrtkwande zu arbeiten, kann ich ihn (um Nutzung des betreffenden Gartenlandes nach-) fragen.» (Wangi)

Das gegenseitige Bodennutzungsrecht, das eng mit dem Phänomen der Arbeitskooperation verbunden ist, lässt sich im Falle Kimbangwas kaum allein durch ökonomische Notwendigkeit oder durch Knappheit an Clanland erklären, wenn auch einige Clane im Verhältnis zu ihren männlichen Mitgliedern relativ bedeutend weniger Boden als andere zur Verfügung haben¹⁶.

Vielmehr stehen hinter dem gegenseitigen Bodennutzungsrecht Antriebe sozialer Natur¹⁷, erlaubt es doch, andern Hilfe zu gewähren, die Beziehung zwischen bestimmten Freunden und Verwandten zu festigen, Freude an Zusammenarbeit zu haben, andere Pflanze in der Nähe zu wissen, kurz ‹gris wantem›, d.h. miteinander scherzend und spielerisch umzugehen (wie die Ausübung von sekundärem Bodennutzungsrecht von den Abelam umschrieben wird).

¹⁵ In Anhang 8.4.3 (S. 328), dem Ausschnitt aus einer Diskussion um die Krankheit einer Frau und deren mögliche Ursachen, werden die Pflichten eines ‹Vaters des Bodens› diskutiert.

¹⁶ Zur Bodenknappheit bemerkten die Dorfbewohner, sie sei vorderhand noch kein Problem, werde es aber bestimmt einmal werden.

¹⁷ Lea nennt für Yenigo, wo keine Clanuntergruppe an Bodenknappheit leidet, vier Hauptfaktoren, die den Wunsch nach Bodennutzung anderen Clandes erklärt; Festigen von Beziehungen, Wunsch nach Gärten nahe der Weiler, gegenseitige Gartennähe von Partnern oder Freunden zur Arbeitserleichterung, Wunsch, bei einem ‹bigman› sich beliebt zu machen und auf Seiten von Geborn Prestigegewinn und Schaffen von Schuldkheiten (1964: 70).

Schwimmer schreibt über die Orokaiva in der Northern Province, dass sie in vielen Fällen aus sozialen Gründen, zur Stärkung des Gemeinschaftsbewusstseins, Land zur Nutzniessung weitergeben (1973: 95).

Es kann vorkommen, dass lange Ausnutzung von sekundärem Bodennutzungsrecht langsam in primäres Bodenrecht/Bodenbesitz übergeht, was nach Aussage der Abela seine Ursache oft im Akt von *gambayawa* (Totenzahlung) oder selten in Adoption und damit verbundener, ungeklärter primärer Clanzugehörigkeit hat – was wiederum auf Pidgin als Kauf von Land übersetzt wird. Häufig wird auch heute noch die früher in der Kampfzeit übliche Aneignung von Land durch Tötung und Besiegung von Feinden und anschließende Übergabe von Schweinen und Muschelringen als Kauf angesehen: *kwa-ningil*, 'ganz nehmen', im Gegensatz zur einmaligen sekundären Bodennutzung, *ngək*, 'einmal roden und bepflanzen'.

In Fällen, wo früher einst durch Kauf oder durch Krieg Besitzverschiebungen stattgefunden haben, sind die heutigen Besitzverhältnisse nicht immer für alle Parteien gleich klar und definitiv. Befragt nach in der Vergangenheit oder der Gegenwart erfolgtem Bodenkauf, nannten alle Befragten einstimmig nur einen klaren Fall von Bodenkauf innerhalb des Dorfgebietes, und zwar durch einen Mann aus Bainyik. Dieses etwa 80–100jährige 'neue' Besitzverhältnis wurde von niemandem in Frage gestellt.

Daneben wurde, wenn auch nur im Prinzip, bestätigt, dass Bodenkauf im Fall von Bodenknappeit möglich sei. Die meisten Informanten schienen dabei aber eher an erkaufte sekundäres Bodennutzungsrecht zu denken: «Die Vorfahren bezahlten drei Ringe und konnten nun diesen Boden bepflanzen». «Mein Vater half seinen Schwägern mit Ringen für ein Fest aus und erhielt dafür ein Stück Boden». Es ist möglich, dass im Verlauf der Zeit solch erkaufte Nutzungsrecht sich in der Vorstellung der Nutzniesser in Besitzrecht verwandelte. Solange nicht ein *təpmandu* den Boden für sich beansprucht, bleiben die neuen 'Besitzer' unbehelligt, und die neue Situation wird Gewohnheitsrecht.

Viele Informanten nannten, befragt nach möglichen Arten von Bodenkauf, eine früher gemachte Totenzahlung und das damit erworbene Recht, bestimmtes Land nun permanent benützen zu dürfen¹⁸, als eine Art von solchem Kauf. Am häufigsten jedoch wurde Kauf mit Erwerb durch Krieg und Kampf assoziiert.

Als Beispiele von Kauf wurden neben der oben erwähnten einzigen dorfinernen Bodenkauftransaktion drei weitere, ebenfalls in der Vergangenheit erfolgte Transaktionen von Gebieten im Grenzgebiet zu Maprik und Djame genannt. Diese noch zur Kampfzeit erworbenen Gebiete sind zwar keinesfalls die einzigen Gebietsgewinne oder -verluste in der Dorfgeschichte¹⁹, werden aber speziell erwähnt, weil sie heute umstrittene Dorfgebiete sind, die von den einstigen besitzenden Dörfern als ihr Land betrachtet werden.

Die folgenden Äusserungen beziehen sich allgemein auf den Erwerb von Boden durch Kampf:

«Wenn Blut eines Menschen auf den Boden gefallen ist, gedeiht das Essen dort nicht. Der Totengeist, der sich dort aufhält, will es nicht.» (Saigapa)

«Wenn Kimbangwa den Kampf gewonnen hat, sagt Djame: «Falls ihr den Boden für euch wollt, müsst ihr Ringe für den getöteten Mann geben. Wir können nicht mehr auf diesem Stück Boden pflanzen, weil dort ein Mann (von uns) umgekommen ist. Ihr müsst durch Ringe die Sache in Ordnung bringen, dann können die verstorbenen Ahnen nichts sagen.»» (Linus)

In Wirklichkeit scheint trotz Ringgabe für den Getöteten (= 'Kauf') der Boden nicht endgültig den Besitzer zu wechseln. Würde nämlich niemand aus dem ehemaligen bodenbesitzenden Clan des andern Dorfes mit den neuen Nutzniessern beim Pflanzen zusammenarbeiten, würde die Nahrung nicht gedeihen können. Deshalb wird heute viel Land im Grenz-

¹⁸ Auch Lea (1964: 68) nennt als einzige Beispiele von wirklichem Kauf (Übergang von Land von einem Clan an einen andern) Fälle von Ringgabe an die Linie eines verstorbenen *wau*.

¹⁹ Die Erinnerung daran, welche Gebiete in Grenzlage in welcher Situation einem Nachbardorf abgewonnen wurden, ist noch wach.

gebiet des Dorfes mit Leuten aus dem anliegenden Dorf gemeinsam bepflanzt. Solange diese Zusammenarbeit funktioniert, ist die Besitzfrage kein Problem. Wenn aber der ehemalige Besiegte das Land für sich allein beanspruchen möchte, entstehen Diskussionen.

5.2 Boden und Raum; Weiler, Garten, Busch

Das Leben innerhalb des Dorfterritoriums spielt sich zwischen den Hauptbereichen Haus (*nga*), Weiler (*nge*), Garten (*yau*), Busch (*apate*)²⁰ und Urwald (*mbagatale* oder *mbagnatapa*)²¹ ab. In allen diesen Bereichen sind nach Meinung der Abelam unsichtbar auch die Ahnen und Geistwesen stets anwesend und räumlich nahe. Nicht allein die Lebenden sind mit dem Boden verbunden, sondern auch alle unsichtbaren Wesen, neben den Ahnen und den *kamandu* die *ngundu* (Wasser-Wesen, die sich in bestimmte Erd-Wesen verwandeln können) und die *miindu* (Himmel-Wesen, denen die Menschen mitten in ihren Wohnzentren auf dem *ame*, dem Dorfplatz, in Form des *mbabmutagwa* (Mondfrau-)Steines einen Anziehungs- und Aufenthaltsort geschaffen haben).

Zudem finden sich in allen den genannten Bereichen Stellen, die von den Dorfbewohnern als besondere Gefahrenzonen oder Bedeutungszonen betrachtet und anerkannt werden, und mit denen bestimmte Anforderungen an das Geschlechtsverhalten von Männern und Frauen und an das Verhalten zwischen Alten und Jungen (die sich in ihrer unterschiedlich gefährdenden Sexualität unterscheiden) verbunden sind. Im Extremfall sind es abgesonderte Bereiche für ein Geschlecht (Männerhaus, *ame*-Platz und Zeremonialyamsgarten für Männer und Menstruationshaus für Frauen) oder es sind Bereiche (Grabstätten, Schlafstelle, Kochstelle, Yamsweg mitten durch den Weiler, Wasser, Steine, Tabubusch und Jagdrevier²²), die zwar beiden Geschlechtern offen stehen, in denen aber erhöhte Aufmerksamkeit erfordert wird.

An jeder einzelnen dieser Stellen wird die gefährdende oder förderliche Anwesenheit von *gamba* (Totengeistern), Ahnen und Geistwesen besonders stark empfunden; mit ihnen allen stehen für die Abelam auch die genannten besonderen Anforderungen in Zusammenhang.

Auf einzelne der in Abbildung 7 herausgehobenen Stellen soll im folgenden, – auf Grundlage von gezielten Interviews²³ –, näher eingegangen werden – nämlich auf besonders tabuisierte Stellen im Haus, auf einstige Grabstätten im Haus, auf heutige Grabstätten am Rande von Weilern, auf Menstruationshäuser am Rande von Weilern und auf Steine²⁴ und Wasserstellen im Busch.

²⁰ Dieser Begriff bezeichnet den von menschlichen Eingriffen charakterisierten Sekundärwald, der einstige, heute untergegangene Weiler und Gärten und einst von Menschen angepflanzte Bäume überwachsen hat.

²¹ Der Begriff bezeichnet den unberührten Primärwald.

²² Hier haust das weibliche Geistwesen *Matbetagwa* als Herrin der Tiere.

²³ Im Anhang 8.5.1 und 8.5.2 finden sich zwei Beispiele dieser 55 Interviews (23 Frauen, 32 Männer) zu Aspekten des Bodens.

²⁴ Bei Steinen wird jeweils das Umfeld, aus dem sie stammen, und in das sie hineingesetzt worden sind, mitgedacht, so dass die Vorstellung der Abelam von ihnen sozusagen räumliche Dimensionen hat.

Vorher möchte ich aber noch folgendes bemerken zum Verhältnis zwischen ‹Wesen der andern Seite› (*kəpmandu*, *ngundu*, *miindu*) und Menschen in den innerhalb des Dorfterritoriums gelegenen Lebensbereichen Weiler (Hausbereich einbegriffen), Garten und Busch (Urwald einbegriffen). Wie Abbildung 7 zeigt, sind nach der Vorstellung der Dorfbewohner in allen diesen drei Lebensbereichen alle Arten von nichtmenschlichen Wesen präsent, wenn sie auch nicht überall als gleich wirksam eingeschätzt werden.

Abb. 7 Besondere Bereiche und Stellen

Personen, die an den entsprechenden besonderen Stellen anwesend sein dürfen	Bereiche und besondere Stellen in den jeweiligen Bereichen:				
	<i>Haus</i>	<i>Weiler</i>	<i>Garten</i>	<i>Busch</i>	<i>Urwald</i>
Männer (Kinder)		Männerhaus <i>ame</i> / Steine	Zeremonial- yamsgarten		
Männer	Schlafstelle	Yamsweg		Wasser	Wasser
Frauen	Kochstelle			Steine	Steine
Kinder					Tabubusch
	Grabstätte (einst)	Grabstätte (heute)			Jagdrevier
Frauen (Kinder)		Menstruations- haus			
	in den obigen jeweiligen Bereichen anwesende Ahnen und Geistwesen in der Reihenfolge ihrer Bedeutung				
	<i>gamba</i> Ahnen (Geistwesen) ²⁵	<i>gamba</i> Ahnen Geistwesen	Ahnen Geistwesen (<i>gamba</i>)	Geistwesen Ahnen (<i>gamba</i>)	Geistwesen (Ahnen) (<i>gamba</i>)

Die bis jetzt gemachten Erläuterungen über die Totengeister (*gamba*) und deren Einschätzung durch die Abelam, über die Ahnen als sanktionierende Instanz im sozialen Leben und als helfende Instanz beim Nahrungsanbau sowie über die verschiedenen Geistwesen als Hilfe gewährende wie als abschreckende Wesen weisen auf ein unterschiedliches Hervortreten eines Hauptverantwortlichen – neben weiteren Mitakteuren – in den drei verschiedenen Dorfbereichen hin. Man kann sagen, dass im Bereich Weiler/Haus das Wissen von Ahnen und Neuverstorbenen am drohendsten präsent ist und dabei solcher Art auf die Menschen einwirkt und sie in ihrem Verhalten bestimmt, dass auch deshalb in diesem

²⁵ In Klammer stehen in Abbildung 7 die Wesen, die zwar im betreffenden Bereich als anwesend, aber als dort kaum wirksam erwähnt werden.

Bereich der menschliche Hauptverantwortungs- und Haupttätigkeitsbereich gesehen werden kann. Im Garten dagegen erscheinen die Ahnen als mächtigste Helfer und Anwesende: hier liegt ihr Hauptwirkungsbereich. Der Erfolg dessen, was die Menschen tun, wird als von den Ahnen abhängig betrachtet. Im Busch/Urwald schliesslich sind die Geistwesen Hauptakteure. Was die Menschen hier holen, empfinden sie als von verschiedensten Geistwesen gewährt. Deren Anwesenheit fürchten die Menschen in diesem Bereich am stärksten und direktesten. Ihr Wirken reicht aber nach dem Wissen der Männer auch stark in den Weilerbereich hinein: das erfahren die Männer in den verschiedenen Initiationen. Gleichzeitig lernen sie dabei aber auch die weniger bedrohlichen Seiten dieser Wesen und die eigene Macht als verantwortliche Menschen im Umgang mit diesen Wesen kennen.

5.2.1 Schlafstelle und Kochstelle

Früher, als noch alle in Bodenhäusern wohnten, lehrte jedermann seinen Kindern, dass sie spätestens nach ihrer Heirat in den Häusern die Schlafstellen der andern und die Kochstelle nicht überschreiten dürfen, um nicht ältere Leute, Säuglinge, Yampflanzer und Hauschweine zu gefährden. Heute kennt zwar jeder dieses Verbot noch, es wird durchwegs eingehalten, doch viele glauben nur noch an einen Teil der gefährlichen Folgen. Die Gefahren für das Gedeihen des Zeremonialyams werden voll anerkannt, doch die Gefahren für die Alten, die deswegen schneller alt, grau, blind und schwach in den Knien werden sollen, bezweifeln viele Jüngere. Ebenso sind es nur noch ältere Männer, die vom bestimmenden, direkten Einfluss des Bodens auf das Gedeihen von Mensch und Nahrung auch ausserhalb des Gartens, nämlich innerhalb der Bodenhäuser (und zwar dank deren Beschaffenheit als Bodenhäuser) berichten:

«Wenn ein Haus (direkt) auf dem Boden steht (nicht auf Pfählen), wenn die gelagerte Nahrung auf dem Boden liegt (im Esshaus), ... der Boden selber gibt (dann) der Nahrung Kraft. Alle Wesen des Bodens geben der Nahrung Kraft.» (Sarembange)

«Heute schützen wir uns gut vor dem Boden, leben nicht mehr wie die Schweine auf dem Boden (sondern teils in Pfahlhäusern) und es geht uns nicht gut. Früher gab es keine Krankheiten. Der Boden gab Kraft, die Menschen waren grösser gewachsen.» (Ngələpal)

«Früher wurde die Nahrung nur in Bodenhäusern aufbewahrt; sie gedieh gut. Man glaubte an die Seele (*wuranyan*) des Yams.» (Manigut)

Obschon die Skepsis vieler gegenüber der Vorstellung, das Überspringen oder Überschreiten bestimmter Stellen oder Gegenstände im Hause durch junge Menschen könnte alte Menschen blind machen, gross ist, halten sich auch die Jungen daran, dass es irgendwie gefährlich ist, Feuerholz, Essgeschirr, die Kochstelle, die Schlafstelle, mit persönlichen Utensilien gefüllte Netztaschen, Wasser und Kokosnüsse zu überschreiten – und sie akzeptieren es darum als Verbot. Sie sagen dann: «Ich weiss nicht warum, aber Junge sollten nicht über Essen, Essgeschirr, Koch- oder Schlafstellen schreiten». Schlafstelle und Netztaschen weisen einerseits hin auf den intimsten, andern nicht zustehenden Bereich jedes einzelnen, auf seine grosse Verletzbarkeit. Die Netztasche, die u.a. Genussmittel enthält, welche man andern anbietet, weist zudem auch auf die Verantwortung hin, die jeder für die andern zu tragen hat. Hätte jemand Unbefugter seine Netztasche überschritten, so würde ein Spender von Tabak und Betel in der Folge unbeabsichtigt auch das Wohlergehen anderer gefährden. Die Sorge für die Netztasche wird so indirekt auch zu einer Sorge gegenüber dem Allgemeinwohl. Man ersieht daraus, wie Intimstes und Öffentliches in engem Bezug zueinander stehen und gefährdend aufeinander einwirken können.

Feuerholz, Essgeschirr, Herdsteine, Wasser und Kokosnüsse dienen dem Wohl vieler; sie dienen den Frauen bei der Vorbereitung von Nahrung für die Familie und für Gäste. Jedes Überschreiten wirkt gefährdend auf alle, die mit den genannten Gegenständen direkt

und indirekt in Berührung kommen. Wasser und Kokosnüsse werden daneben auch für den Zeremonialyamsanbau gebraucht; sie zu überschreiten, gefährdet direkt (vor allem wegen ihrer Verwendung in magischen Handlungen) den Zeremonialyams und damit das Wohl des ganzen Dorfes. Das Überschreiten aller andern genannten Gegenstände und Stellen dagegen gefährdet (durch Kontakt mit Zeremonialyampflanzern, die mit den Gegenständen in Kontakt gekommen sind) den Zeremonialyams und damit das Wohl des ganzen Dorfes indirekt. Die häufigsten Äusserungen zu diesen Tabus des Überschreitens lauten etwa:

«Es ist schlecht, wenn wir Jungen über diese Stellen schreiten; die Alten werden dann blind oder schneller alt. Weil wir (Jungen) viele sexuelle Beziehungen haben. Die Nahrung muss dann schlecht werden, weil Mann und Frau anderes Blut haben, weil die Alten anderes Blut (als die Jungen) haben.» (Wangi, ca. 28jährig)

«Wenn Junge über etwas von uns (Alten) hinübergehen, schadet das uns. Denn junges Blut, Blut von jung Verheirateten, zerstört altes Blut; unser Blut ist langsam und kalt.» (Sarekisik, ca. 60jährig)

«Über diese Stellen schreiten ist verboten; ein Mann, eine Frau können (deswegen) blind werden – blind werden oder kranke Knie oder weisse Haare bekommen. Dann können sie (die Alten) nur noch bei der Asche sitzen (nichts mehr tun). Sie werden (zu uns Jungen) sagen: «Wer wird nun zu mir schauen? Wirst du etwas für mich sorgen?»» (Simbingen, ca. 18jährig)

«Die (jungen) Frauen dürfen nicht die Kochstelle überschreiten. Die Mütter kochen dort Essen und geben es den Männern.» (Helen, ca. 16jährig)

«Die *nəmandu* sagen uns Frauen, wenn ihr über die Kochstelle schreitet, dürft ihr uns (nachher von dort) kein Essen geben.» (Keimbus: Frau, ca. 30jährig)

«Wenn wir über verbotene Stellen gehen, werden unsere Älteren schnell blind. Wir können (dann) nicht ständig zu ihnen schauen. Deshalb gibt es ein Tabu in bezug auf unsere Mütter, unsere älteren Schwestern (*nəmandu*). Auf Jüngere (*waigna*) müssen wir nicht gleich achten, wir können über ihre Dinge hinübergehen: nur nicht über ihre Kochstelle. Das ist etwas Grosses. Wenn ich über die Kochstelle oder Asche meiner Tochter schreite ... Sie wird darauf Essen für Alte kochen, die werden betroffen.» (Maria, ca. 40jährig)

Die wichtigsten Vorstellungen, die mit dem Tabu des Überschreitens verbunden sind, sind in diesen Aussagen angedeutet: es handelt sich um Vorstellungen von Schutz und Abhängigkeit der Alten und von der Sorgepflicht für die Alten, um Vorstellungen von den Beziehungen zwischen Altersgruppen (*nəmandu-waigna*-Beziehungen) und zwischen den verschiedenen Lebensaltern; diese Vorstellungen wiederum sind verbunden mit und werden begründet durch Vorstellungen von Sexualität, Zeugung und Blutqualität.

Immer wieder machten alte und junge Leute deutlich, dass jedes Lebensalter seine eigenen Freuden kennt und seinen eigenen Stolz hat. Für die Jugend gilt grob gesagt, was die 55jährige Rita meinte:

«Als wir selber jung waren, haben wir es erlebt, (dass man uns sagte), du bist jung, jetzt ist deine Zeit. Ja früher, da haben wir unsere Freude gehabt, jung verheiratet zu sein.»

Für das Alter gilt, was der etwa 35jährige Waunengu sagte:

«Der (alte) Mensch muss fähig sein, ständig noch ein bisschen, ein bisschen arbeiten zu können bis zu seinem Tod.»

Nach Meinung der Abelam bedroht «die Freude der Jugend» (nämlich die Sexualität, die Fähigkeit, Kinder zu zeugen und Liebschaften zu geniessen) – im übertragenen Sinn und indirekt – das, was man den Stolz des Alters nennen könnte (der darin besteht, nicht ganz von den andern abhängig zu werden, sondern selber bis zum Ende das Notwendigste für sich verrichten zu können). In der Mahnung an die Jungen, die Tabus zugunsten der Alten einzuhalten, wird immer wieder hervorgehoben, dass man, wenn man indirekt den Alten

Schaden zugefügt habe, nachher selber ganz für sie sorgen müsse – etwas, was von den Jungen und vor allem von den Alten selber als belastend empfunden wird. So lange sie können, wollen Alte mithelfen und so ganze Personen bleiben. Andernfalls würden sie es als einen Mangel empfinden. Alte Menschen haben Angst, schnell alt zu werden, d.h. nicht mehr fähig zu sein, auch nur wenig zu arbeiten.

«Unser Blut wird alt, wir werden schwach, sind alt. Es wäre schlecht, wenn du Junger für mich Älteren schwer arbeiten müsstest, Feuerholz und Wasser schleppen müsstest. Das wissen alle, deshalb haben sie Angst, Tabustellen zu überschreiten und die Alten (ganz) zu schwächen.» (Wamalapu, ca. 45jährig)

Als unangenehme Folgen von Tabubrüchen werden Krankheiten oder Gebrechen genannt, die alle als für alte Leute typische und häufige bekannt sind: Verlust von Sehschärfe, Husten, kaputte Knie. Der Mensch muss sterben, er stirbt im Alter an Krankheiten; warum aber diese Krankheiten, scheinen sich die Abela zu fragen. Sie sehen in den Alterskrankheiten unausgesprochen nicht einfach die letzte und letztbegründende Erklärung für den Tod. Soziales Fehlbenehmen, z.B. mangelnde Solidarität und überhaupt Unstimmigkeiten in der Gemeinschaft, machen in ihrer Vorstellung die Menschen abhängig, schwach und krank. Der Tod, unausweichlich wie er ist, wird in einem weiteren sozialen Rahmen erklärt und nicht nur als physisch bedingt empfunden.

Neben dem Alter und seinen Problemen wurde in Zusammenhang mit dem verbotenen Überschreiten von Tabustellen auch das Verhältnis von Jüngeren (*waigna*) zu Älteren (*nəmandu*) innerhalb jeder Altersstufe angesprochen, also die Bedeutung des Senioritätsprinzips und der Altersgruppen. Wer von Ego aus betrachtet verwandtschaftlich gesehen *nəmandu* ist und auch real mindestens sechs Jahre älter ist²⁶, muss genauso wie ein alter Mensch, wie Väter, Mütter, *wau* und *mbate*, geschützt werden. Ein Tabubruch würde sich auf die Gesundheit dieses Älteren negativ auswirken:

«Denn die *nəmandu* werden schnell erwachsen. Eine erwachsene Frau darf nicht mehr Suppe aus dem Teller ihrer *waigna* essen.» (Mare: Frau)

Neben dem Tabu des Überschreitens gilt für alle im obigen Passus genannten Fälle der Beziehung von Ego zu Älteren auch das Tabu der Sexualität. Menschen unterschiedlicher Altersgruppen sollten nicht miteinander sexuelle Beziehungen haben, um sich nicht gegenseitig schnell alt zu machen. Altes Blut schadet jungem und umgekehrt:

«Frisches junges Blut kann altes Blut «töten».» (Kutume: Frau)

Am häufigsten werden die Tabus des Überschreitens mit der Zeugungsfähigkeit (Sexualität) und der unterschiedlichen Blutqualität der verschiedenen Altersgruppen und von Mann und Frau erklärt. Von jungen Eheleuten sagt man: «Neuverheiratet, neues Blut.» Ihr Blut ist noch unverbraucht; sie werden nun erst Kinder haben und dann nach und nach wie schon ihre Eltern kälteres Blut bekommen. Immer wieder wurde als Kommentar zum Tabu des Überschreitens auf den Gegensatz von Blut jüngerer und Blut älterer Menschen hingewiesen. Die Vermischung des Blutes der Kinder (jüngere Leute) im sexuellen Akt bedeutet speziell für ihre Eltern (ältere Leute) eine besondere Gefahr. Darauf lassen viele der Aussagen über «neuverheiratetes, neues Blut» schliessen:

Das Blut von Vater und Mutter ist auf die Kinder übergegangen. Unser Blut ist aufgebraucht: wir können (dürfen?) es nicht zurücknehmen.» (Saigapa)

«Wir müssen uns schützen und auf unsere Haut aufpassen – denn das Blut des Vaters (indirekt der ganzen Generation des Vaters?) ist auf die Kinder übergegangen.» (Wamalapu)

²⁶ Informanten nannten jeweils erst das Geschwister nach dem nächstältesten als zu einer Altersgruppe gehörig, der gegenüber die Tabus des Überschreitens voll eingehalten werden müssen, und das zweite nach ihnen geborene Geschwister als wiederum zu einer Altersgruppe gehörend, deren Sexualität einem selber zu schaden vermag. Dabei wurde mit einem Abstand von drei Jahren zwischen zwei aufeinanderfolgenden Geschwistern gerechnet.

«Junge Leute haben sexuellen Kontakt mit meinen Kindern. Mein Blut ist auf die Kinder übergegangen, sie haben heisses, ich habe kaltes Blut.» (Paura)

(Ob hier implizit die Vorstellung besteht, dass vom Moment der Geschlechtsreife der eigenen Kinder an das ursprünglich eigene Blut in den Kindern noch einmal weitergegeben wird, man also deshalb noch vermehrt – und nicht mehr nur durch eigenen Geschlechtsverkehr, sondern auch durch den der Kinder und ihrer Altersgenossen – an eigener Lebenssubstanz verliert?)

Die Vorstellung von der Gefahr des sexuellen Aktes der Kinder für die Eltern bezieht sich nicht in allen Fällen wirklich auf leibliche Eltern und leibliche Kinder. Seltsamerweise wird diese Vorstellung verallgemeinernd auf alle Fälle der Beziehung von Älteren und Jüngeren überhaupt bezogen. Wangingen beispielsweise, der keine eigenen Kinder hat, erklärte trotzdem für sich selber die – allgemein meist undifferenziert empfundene – Gefährlichkeit von Sexualität und Kontakt unterschiedlichen Blutes mit der Ausgangsbeziehung Eltern und Kinder und den damit verbundenen Vorstellungen von Zeugung und Blutübergabe.

Bis anhin war vom Alter hauptsächlich in negativen Worten – wie Blutverschlechterung und Verlust an Lebenskraft – die Rede. Nun verglichen aber in den Interviews zur Frage der Beziehung von Alter und Jugend vor allem Yampflanzer das schwarze, alte Blut mit dem schwarzen, «alten» (ausgewachsenen, reifen) *wapi*-Yams – ein Hinweis auf eine positive Einschätzung des Alters. Noch einmal zeigt sich, dass jedem Lebensalter neben den Nachteilen besondere Vorzüge zugeschrieben werden. Gut erscheint die Situation eines alten Menschen, der noch tatkräftig ist, insofern als er reif und fertig ist wie der Yams, schlecht dagegen, insofern als der Untergang, der untrennbar mit Reife verbunden ist, nahe ist. Eine Aussage von Wunyura, die dies zu erkennen gibt, soll abschliessend genannt werden:

«Die Jungen haben Geschlechtsverkehr, wir verbieten (ihnen) darum das Überschreiten. Ihr Blut ist schlecht, es schädigt uns. Doch ... ihr neues Blut ist gut, es leuchtet. Unser Blut (dagegen) ist schwarz, es ist nicht gut. Deshalb das Tabu, dass Junge (gewisse Stellen) nicht überschreiten dürfen. Auch der Yams ist schwarz, wenn er reif ist. Er ist gut, weil er reif ist. Aber er wird bald «zerstört».»

5.2.2 Grabstätte

Die Grabstätte hat für die Abelam eine äusserst wichtige Bedeutung. Die Verstorbenen, die ja später zu Ahnen der Nachfahren werden, müssen richtig begraben, das heisst gut behandelt werden – sie sind schliesslich Menschen, keine Schweine oder Hunde. Andernfalls würden sie später den Lebenden in den Gärten und für das tägliche Wohlergehen überhaupt nicht mehr helfen. Man hätte kein Essen und somit keine Lebensgrundlage mehr (cf. 4.4).

«Wir denken, wenn ich jetzt einen Verstorbenen einfach so hinauswerfe, dann wird später Streit entstehen. Ein anderer wird sagen, du hast nicht gut zu deinen Verstorbenen geschaut, du bist kein wahrer Mensch, du bist wie ein Kind, du hast keine Nahrung! Hättest du genug Nahrung, könntest du deine Toten begraben im Innern des Hauses. Jedermann muss Essen verteilen an die, die mit ihm (um seinen Verstorbenen) trauern. Dann werden diese (Mittrauernden) später Freude an ihm haben. Dann werden (deshalb) später seine Ahnen ihm in seinem Zeremonialyamsgarten helfen. Schaust du aber nicht gut zu deinen Verstorbenen, heisst es später sicher (wird angenommen, dass die Verstorbenen denken können), früher lebte ich auf diesem Stück Boden, ich habe dich gross gemacht, du aber hast nicht gut zu mir geschaut, du hast mich weggeworfen. Dann wird die Nahrung (deshalb) nicht gut werden können.» (Wamalapu)

Die Verbindung Mensch-Nahrung-Verstorbener steht im Vordergrund bei der Beurteilung der Begräbnisart sowohl von einst wie von heute. Einst wurden die Verstorbenen in ihren Ess- oder Wohnhäusern begraben, heute sind die Grabstätten an den Rand der Weiler oder

gar zwischen zwei Weiler gerückt, und zwar in der Folge von Anforderungen seitens der australischen Verwaltung sowie von Missionaren. Auffallend intensiv ist die Erinnerung der Abelam an die Begräbnisstätten in den Häusern geblieben. Abscheu und Nostalgie, Bewunderung und Verachtung stehen in der Beurteilung dieser einstigen Sitte ohne grossen Übergang nebeneinander. Die Beurteilung der einstigen und heutigen Begräbnissitten deutet darauf hin, dass heute in den Vorstellungen über den Tod, über die damit verbundenen Tabus, über die Trauer, über die Grablegung und die damit verbundenen Handlungen einschliesslich die später folgenden Feste, ein einst als zentral empfundenes Element seine Bedeutung verloren hat. Heute beteuern viele Frauen und Männer, früher sei man eben unwissend gewesen vor allem betreffend die Krankheiten, die, wie ihnen Weisse gesagt hätten, durch den Verwesungsgeruch entstehen konnten. Man habe damals nur an das Mitleid und an die Sorge für die Verstorbenen gedacht, nicht aber an negative gesundheitliche Folgen für die Lebenden:

«Ich weiss nicht warum, aber es ist gut, dass es die alte Begräbnisart nicht mehr gibt heute. Auf diese Art wurden früher die Menschen zerstört.» (Wunyura)

«Früher war man unwissend und dumm. Man sagte, Menschen seien nicht Schweine und Hunde (und begrub sie im Haus).» (Rita)

Die Verstorbenen sind damals ebenso schnell wie heute begraben worden, am frühen Morgen des auf den Tod folgenden Tages. Wie heute hielten sich die trauernden Frauen und Kinder (Männer hielten und halten sich auch heute noch von Verstorbenen fern, weil sie sonst unfähig wären, erfolgreich zu jagen – und heute vordringlicher, Zeremonialyams zu pflanzen) darauf noch mindestens zehn Tage bei der Grabstätte, d.h. im Haus, auf. Von denjenigen, die sich noch daran erinnerten, als Kinder mit ihren Müttern bei Toten gewacht zu haben, erzählten die meisten an erster Stelle vom ihnen unerträglich erschienenen Verwesungsgeruch der Toten. Trotz häufiger Kritik an den früheren Sitten hört man ebenso oft auch die Klage, dass heute das Wohlergehen der Menschen nicht mehr so gross sei wie früher, wobei dies dadurch erklärt wird, dass in der vergangenen Zeit, bei der früheren Begräbnisart in den Bodenhäusern, der Kontakt der Lebenden mit den Neuverstorbenen, mit ihrem «Geruch» und mit ihrem Grab im Boden direkter gegeben war:

«Einen guten Menschen sollte man im Innern des Hauses begraben. Dann fühlt man sich selber gut. Zudem wäre es schlecht, wenn der Regen ihn (den Verstorbenen) nässen würde.» (Kwamika)

«Wenn ein Verstorbener verwest, essen die Lebenden seinen Geruch und werden (deswegen oder dabei) stark und gross.» (Param)

«Man begrub die Verstorbenen im Haus, sie schliefen im Hausinnern, in einem Grabloch in der Hausmitte. Es sind mein Vater und meine Mutter! Es sind nicht Schweine und Hunde, sondern Menschen. Wir müssen es ihnen schön machen.» (Rita)

«Man dachte, dass Tote Kraft und Stärke übermittelten.» (Wulnəmbia)

«Als man früher Totenessen abhielt, als man früher Verstorbene begrub (im Haus), waren wir (Abelam) fettere (schönere, gesündere) Menschen. Nun sind wir kleine, nichtige Wesen.» (Ngələpal)

An die mit der ehemaligen Begräbnisart verbundene Vorstellung der Kraftübertragung erinnern sich heute noch einige. Aktuell scheint sie aber bei der heutigen Grabwahl am Rande von Weilern nicht mehr zu sein. Auch in diesem Zusammenhang hat, gleich wie im Fall der unmittelbaren Bedeutung eines Bodenhauses für die Entwicklung von Mensch und Nahrung (cf. 5.2.1), die Vorstellung vom direkten positiven Einfluss der Erde durch physischen Kontakt mit ihr oder ihren wichtigsten Bewohnern, wie den Ahnen und Neuverstorbenen, im täglichen Leben an Bedeutung verloren.

Mensch wie Nahrung stehen in bedeutsamer Verbindung sowohl zueinander wie auch mit den Verstorbenen, und dies vergegenwärtigte die einstige Grabstätte im Haus auf offensichtlichere Weise als die heutige Grabstätte ausserhalb des Wohngebietes der Menschen:

«Er (der Verstorbene) muss in seinem Esshaus schlafen (die letzte Ruhe finden). Seine Nahrung, die er zu Lebzeiten gepflanzt hat, muss mit ihm verwesen. Die Familie baut einen Zaun um das Haus, (in dem er ruht), und füllt (den Raum hinter diesem Zaun) mit Nahrung auf. Dies ist sein Essen. Es wäre schlecht, wenn der *gamba* (Totengeist) verhungern müsste.» (Sarembange)

«Ich kann Vater und Mutter nicht einfach im Boden verscharren. Wenn ich dann später anpflanze, denke ich an sie; sie müssen mir helfen (beim Nahrungsanbau). Mensch, *yamasipe* (= Verwesungsgeruch-Haut), und Nahrung, *ndusipe* (= Mensch-Haut), sind «poroman», gehören zusammen.» (Saigapa)

«Ein Teil der geernteten Nahrung eines Menschen wird im Esshaus aufbewahrt. Ständig baut der Mensch (während seines Lebens) Nahrung an. Nach seinem Tod wird er mit seiner Nahrung verwesen.» (Lukapi)

Heutzutage ist die Vorstellung von der Verbindung Mensch-Nahrung-Verstorbener noch am stärksten in den Vorstellungen von der günstigen Beihilfe der Ahnen beim Pflanzen und Gedeihen der Nahrung präsent.

5.2.3 Menstruationshaus und die Eigenschaften des Blutes

Eigenschaften des Blutes, vor allem des Menstruationsblutes

Blut wird als kalt oder warm, als alt und verbraucht oder jung und frisch, als einem Mann oder einer Frau gehörend, als schwach oder stark, als rot leuchtend oder schwarz beurteilt. Je nach wechselndem Kontext wird die eine oder die andere bezeichnete Eigenschaft dieser Gegensatzpaare als schlechter und negativer als die entgegengesetzte empfunden, hie und da werden aber auch beide Eigenschaften zusammen als negativ gewertet.

«Blut von Mann und Frau ist schlecht, ist eine Sache des Verborgenen. Vereinigt sich dieses Blut, entstehen Kinder.» (Maria)

«Das Blut des Mannes ist gut.» (Seine: Frau)

«Das Blut der Frau ist schlecht, schwarz; dasjenige des Mannes rot und gut.» (Siwa: Frau)

«Das Blut des Mannes ist gut, aber er muss strenge Tabus befolgen.» (Nguælen)

«Auch Blut von Männern kann schlecht sein; der Mann muss Peniswaschungen machen und kann nicht immer in die Esshäuser hineingehen.» (Alus)

«Frauen haben Blut aller Art, kaltes und heisses. Es ist das kalte Blut des Mannes selber, das seine Nahrung in den Gärten zerstört.» (Param)

«Verschiedene Männer haben verschieden gutes Blut für verschiedene Yamssorten.» (Manari)

«Das Menstruationsblut ist schlecht, ist Abfall. Das Blut, das bei Wunden fließt, ist gutes Blut.» (Males: Frau)

Häufig wird vereinfacht gesagt, Frauen hätten kaltes (schlechtes, schädliches) Blut (*gumbiswin*) und Männer hätten warmes (gutes) Blut (*yaawin*). Doch die Einschätzung von Blut ist komplizierter, als diese Aussage glauben machen könnte. Auch das Blut von Männern wird unter Umständen als schädlich beurteilt, auch Blut der Frauen kann, beispielsweise wenn sie jung und stark sind, als warmes, starkes Blut empfunden werden, sogar manchmal dasjenige Blut der Frauen, das sonst am konsequentesten als kalt und schädlich empfunden wird, das Menstruationsblut.

Dass kalt (als Gegensatz zu warm) nicht immer die negativere Eigenschaft sein muss, zeigt die (trotz der Beurteilung der Haut von Männern als warm und von Frauen als kalt) eindeutige Beurteilung der Haut von Frauen als gut und anziehend – womit sie allerdings auch wieder schwächend für den Mann ist.

Blut bringt, im Zusammenhang mit Menstruation²⁷ und Sexualität (cf. 4.3.2.4), als Verborgenes, Geheimnisvolles, spezifische Gefährdungen mit sich für die Nahrung, für den Zeremonialyams, für Säuglinge und alte Menschen, für die Männer und für die Frauen, für die Hausschweine, für die Jagd, für die Initiationen und einst auch für den Kampf. Wegen dieser Gefahren gibt es besondere Schutzbereiche für Männer und einen besonderen Absonderungsbereich für Frauen – das Menstruationshaus.

Die Reaktionen im Zusammenhang mit der Menstruation und mit dem erfordernten Rückzug der Frauen ins Menstruationshaus sind auf Seiten der Männer und Frauen verschieden.

Frauen äusserten primär, dass sie die Tabus während der Periode einzuhalten hätten, dass sie ins Menstruationshaus gehen müssten, um der Nahrung und den Männern nicht zu schaden, und weil ihre Ehemänner, alte Männer oder *nəmandu* es so wollen oder ihnen befehlen würden. Die Männer hätten ihren Glauben an den Zeremonialyams und würden deshalb die Frauen «vertreiben» oder von sich fernhalten. *nəmandu* würden verlangen, dass am Rande der Weiler Menstruationshäuser gebaut würden. Schon die Ahnen hätten sich an diese Sitte gehalten.

Viele junge Frauen und Mädchen betonten, sie seien sich über die Hintergründe der Notwendigkeit von Menstruationshäusern nicht im Klaren und gaben an, sich einfach an die Vorschrift zu halten, weil die Männer sie sonst ausschelten würden:

«Wenn die Frau gute Gedanken hegt, wenn sie an den Mann denkt und an das Essen, dann wird sie folgen und ins Menstruationshaus gehen. Ich weiss nicht genau, ob das Blut des Mannes oder das Blut der Frau oder das Blut von beiden zusammen schlecht ist. Ich weiss es nicht. Ich halte mich einfach an ihre (*nəmandu*, Männer) Rede.» (Kwandjangan: Frau)

Die Männer dagegen empfinden vor allem Furcht vor menstruierenden Frauen, Besorgnis um ihr eigenes physisches Wohlergehen und um das Wohlergehen ihrer Schweine und ihrer Nahrung. Sie haben Angst, eine menstruierende Frau könnte ihren Weg kreuzen und ihnen ihren schwächenden, weiblichen Hauch (*tjuai, yamanbi*) anhängen. Sie haben Angst, krank, d.h. kurzatmig und blind, zu werden, falls sie keine Menstruationshäuser für ihre Frauen am Rande der Weiler bauen:

«Wir nennen sie Sonne und Mond; sie nehmen Feuer und legen es auf unsere Haut. So entstehen Geschwüre. Wenn du aber den geraden Weg gehst (keinen Geschlechtsverkehr hast, nicht mit menstruierenden Frauen in Kontakt kommst), können die beiden dir nichts antun.» (Wamalapu)

«Wenn der Mann der Frau zu nahe kommt, hat er keine Kraft mehr für den Kampf und für anderes. Dieses Gesetz, den menstruierenden Frauen nicht nahe zu kommen, haben wir gesetzt, wir starken Männer. Es ist wie *maira* (Geheimwissen, Geheimnis). So ist es.» (Ragama)

Obwohl die Kampfzeit schon lange vorbei ist, wurde mir in den Interviews von vielen Männern und Frauen die Schwächung des Mannes im Kampf durch den vorhergehenden Kontakt mit einer menstruierenden Frau als eindrückliches Beispiel der mit Menstruationsblut verbundenen Gefahren erwähnt. Mancher Mann erzählte die Geschichte des Kämpfers Glaue, der sich seiner menstruierenden Frau trotz deren ausdrücklicher Warnung genähert hatte, bevor er in den Kampf gegen Djame zog, und der darauf umkam, weil die Speere der Feinde das Menstruationsblut riechen konnten, und weil er selber unfähig geworden war, sich vor den feindlichen Speeren zu schützen. Der Trauergesang der Frau von Glaue wird heute noch als Strophe eines *mbərre*-Gesanges der Clane Sarekum und Apangendu gesungen:

*wune wei ramu we
rate-une əknu okwa-te-une grao
Glaue apwi nyit gilam lui laue lue laue*

²⁷ cf. 8.1.24 (Mythe von der Entstehung der ersten Menstruation).

ich menstruiere,
ich sitze und denke, und ich schlafe, und ich weine,
der Vogel Glaue oben in den Wolken ruft aus.

Menstruation und Menstruationshaus²⁸

Früher soll es mehr Menstruationshäuser am Weilerrand gegeben haben, Furcht und Wunsch nach Schutz seien grösser gewesen als heute. Heute haben elf Weiler kein eigenes Menstruationshaus (Kaubute, Tauletagwa, Mbutpun, Tarkwo, Mambau, Mbalmbrito, Kəpekwa, Selenga, Kiange, Misiku, Selmak), die Frauen aus diesen Weilern gehen – wenn überhaupt – in Menstruationshäuser anderer Weiler. 1978/79 gab es in Mrtkwande, Yuwanyingi, Tagwasapu, Kamol und Mbalepoka je ein Menstruationshaus, in Makuliu und Gaikwia je zwei Menstruationshäuser (cf. Karte I). Der Bau weiterer Menstruationshäuser in Mbutpun, Kaubute und Tarkwo war geplant.

Ebenso wie die Anzahl von Menstruationshäusern, die die Männer aus Liebe und aus allgemeiner Sorge für ihre Frauen bauen sollten, abgenommen hat, soll laut Aussagen von Informanten auch die Sorge der Frauen, sich während der Menstruation genügend lang oder überhaupt abzusondern, nachgelassen haben. Häufig hält sich eine Frau heute nur noch einen Tag und eine Nacht lang im Menstruationshaus auf und geht sich danach waschen. Früher musste sie sich zwei bis drei Tage im Menstruationshaus aufhalten, bis ihre Menstruation wirklich vorbei war, danach durfte sie noch während zwei weiteren Tagen nicht in den Garten gehen und nicht Essen kochen für den Mann oder die Hauschweine.

Auch die Vorschriften in bezug auf die erste Menstruation eines Mädchens waren früher strenger, und die damit verbundenen Feierlichkeiten waren bedeutender²⁹. Ältere Frauen erinnern sich noch daran, dass sie bei ihrer ersten Menstruation ein Stück *madjal* (Faserstück der Betelpalme *Areca catechu* L.) als saugende Binde zur Benutzung erhielten. Dieses Faserstück mussten sie nach ihrer Periode im tiefen Busch vergraben, damit nicht Zauberei damit betrieben werden konnte. Später mussten sie zum gleichen Zweck jeweils ein Faserstück von der *tapu*-Palme (*Cyrtostachys* sp.) benutzen. Neben dem rein praktischen Zweck scheint dieses Stück *madjal* auch eine symbolische Bedeutung gehabt zu haben: Die Gabe von Betel (*madja*), Betelpfeffer (*kwadji*) und Tabak (*ningus*) ist ja ein Zeichen von Freundschaft und Liebe. Ein Mädchen nun, das durch seine erste Menstruation zur Frau wird, wird bald heiraten können und sollte deshalb nicht mehr beliebig von allen Betel und Betelpfeffer (in diesem Zusammenhang Zeichen von Liebesannäherungen) entgegennehmen. Die Verwendung von *madjal* scheint so gesehen für das Mädchen Hinweis auf seine neue Situation gewesen zu sein.

Trotz Veränderungen gegenüber früher ist das Menstruationshaus auch heute noch der Ort, wohin die Frauen sich im Grunde mit ihrem kalten Menstruationsblut zurückziehen sollten, damit der «Geruch» ihres Blutes keinen Schaden bewirke. Obwohl dieser Sitte in der Vergangenheit strenger nachgelebt worden sein soll, halten sich auch heute doch noch beinahe alle an diese Vorstellung. Wie es der junge Pis formulierte:

«Es wäre schlecht, wenn die Nahrung oder die Schweine nicht gut gedeihen. Wir können (diese Praxis des Menstruationshauses) nicht fallen lassen. Es ist ein starkes Tabu, es ist wahr. Ich weiss (allerdings) nicht, warum Menstruationsblut anderes Blut ist.»

²⁸ MacLennan/Mac Lennan haben in Kuminibus (Bongiora) die Benutzung von Menstruationshäusern beobachtet und einige Resultate beschrieben: Gefahr des Menstruationsblutes für Essen und bestimmte Geistwesen, Absonderung der Frau im Menstruationshaus, Aufenthaltszeit, Orientierung nach dem Mond etc. (o.J.: 3–5).

²⁹ cf. 3.4.2. S. 55 einstige Erstmenstruationsfestlichkeiten und damit verbundene Brautwahl.

Den *ame*, den Schutzbereich der Männer, dürfen vor allem die zeugungsfähigen Frauen – und nicht die alten Frauen, die nicht mehr, und die jungen Mädchen, die noch nicht ins Menstruationshaus müssen – nicht betreten. Sie sind es auch, die sogar im Menstruationshaus für andere Frauen (und indirekt auch deren Männer) gefährlich sein können. Wie bei der Schlaf- und Kochstelle muss das Senioritätsprinzip auch im Menstruationshaus eingehalten werden:

«Wenn eine Frau (im Menstruationshaus) gebiert oder Menstruation hat, darf ich alte Frau nicht nahe hingehen. Ein Mädchen vor der ersten Menstruation darf auch nicht hineingehen. Wenn ich hineingehe, werde ich blind; das Mädchen (aber) wird zu schnell selber seine erste Menstruation haben.» (Rita)

nəmandu und *waigna*, also im Verhältnis von älterer und jüngerer Schwester zueinander stehende Frauen, dürfen sich nur hintereinander im Menstruationshaus aufhalten. So kommt es, dass erfahrene ältere Frauen, wenn eine jüngere Frau gebiert, abseits stehen müssen und nur aus Distanz den gebärenden Frauen im Menstruationshaus Ratschläge geben können.

Die Menstruation, die weibliche Seklusion im Menstruationshaus und der Geburtsvorgang, (an dessen Ursprung, neben dem männlichen Blut und Samen das weibliche Menstruationsblut als wesentlich mitverantwortlich für die Entstehung neuen menschlichen Lebens steht, und der vor Männern verborgen im Menstruationshaus stattfindet), werden von Männern und Frauen als «*tambaran*» (*maira* = Geheimkult, Geheimwissen) der Frauen empfunden. Die Frauen kennen magische Mixturen und Handlungen, die das Neugeborene stärken und für das Leben bereitmachen sollen. Sie bewahren das Wissen davon, dass die Nabelschnur (*tagwi*), verpackt in einer Kokossschale, in einer jungen Sago-palme ohne Dornen aufbewahrt werden muss, damit das Kind nicht krank wird und stirbt. Würde die Nabelschnur irgendwo im Busch vergraben werden, würden Schweine und Käfer sie, die nicht einfach nichts ist, anfressen und so indirekt das Kind schädigen.

Genau wie die Frau zum Gelingen von primär männlichen Aktivitäten, muss der Mann nach der Geburt mehrere Tage ebenfalls strenge Tabus einhalten. Er darf kein Feuer entfachen, nichts kochen, nicht hart arbeiten, kein Messer gebrauchen. Feuerentfachen wird als in Zusammenhang stehend gedacht mit feurigen Schmerzen, die dem Kind zugefügt würden, und der Gebrauch von Messern mit blutenden Wunden an seinem Körper.

Die drei verschiedenen Qualitäten aller Arten von Blut

Die Eigenschaften des kalten, gefährdenden Menstruationsblutes scheinen also für das Leben der Abelan recht besorgniserregend zu sein, und die Einschätzung des Menstruationsblutes durch die Dorfbewohner scheint klar und eindeutig negativ zu sein. Nun wurde aber schon angedeutet, dass sowohl Männer wie Frauen verschieden gutes oder schlechtes Blut haben können, dass es (in bezug auf Blutqualität) unterschiedliche Kategorien von Frauen gibt, und dass man dank Anwendung von Gegenzauber auch in gefährlichen Situationen wie z.B. während der Pflanzzeit unter Umständen mit Frauen schlafen kann.

Viele Männer, aber auch einige wenige Frauen, wissen zudem, dass die wirkliche Gefahr allfälligen Kontaktes mit allen Arten von Blut weniger drohend ist, als allgemein behauptet wird, weil es drei unterschiedliche Blutqualitäten sowohl bei Männern wie bei Frauen gibt. Dieses Wissen von den drei Blutqualitäten gehört zum Bereich *maira-kundi* (Geheimwissen-Rede) der Männer³⁰ – und tatsächlich habe ich in Kimbangwa erst spät und eher zufällig von dieser Differenzierung des Blutes erfahren.

³⁰ Wenn etwas *mairakundi* ist, muss man, falls man es ausplaudert, von Seiten der *nəmandu* Zauberei befürchten. Die wenigen Frauen, die von den drei Blutqualitäten wussten, fürchteten sich, dies vor Männern zuzugeben.

Es wird unterschieden zwischen *apwiwin* (Vogel-Blut), sehr gutem Blut, *mbalewin* (Schwein-Blut), mittelmässigem bis schlechtem Blut und *yeimbuwin* (Baumkänguruh-Blut), sehr schlechtem, schädlichem Blut. Hat eine Frau die Blutqualität *apwiwin* (Vogel-Blut), dann kann ein Mann ruhig mit ihr sexuellen Kontakt haben und darauf in seinen Yamsgarten gehen; seine Nahrung wird deswegen keinen Schaden nehmen können. Frauen mit *mbalewin* und *yeimbuwin* dagegen gefährden die Nahrung.

Die Blutqualität der Frauen findet ein Mann auf vielerlei Arten heraus. Entweder wagt er es, während einer Pflanzzeit mit einer Frau, die er prüfen möchte, trotz möglichen Schadens sexuellen Kontakt zu haben. Gedeiht der Yams, so weiss er, dass ihr Blut gut ist. Er kann auch während des Zeitraumes, in dem er ausserhalb der Pflanzzeit mit der Frau schläft, einen wilden Zuckerrohrstecken (*sua*; *Saccharum spontaneum*) in feuchter Erde anpflanzen. Schlägt das wilde Zuckerrohr aus, weiss er, dass das Blut der betreffenden Frau gut ist. Weiter kann er auch Rinde von einem jungen Baum wegschneiden; stirbt der Baum nicht ab, so ist das Blut der Frau gut. Manche junge Männer verstehen diese Tests noch nicht selber durchzuführen; sie wissen nur, dass ein *nəmandu* für sie herausfinden kann, ob das Blut der Geliebten oder der Frau von guter oder schlechter Qualität ist. Die Blutqualität der Männer ist für erfolgreiches Pflanzen ebenfalls ausschlaggebend. Eine Art Lakmusprobe ist dabei der Erfolg, den ein Mann beim Graben von Inspektionslöchern zur Beobachtung des Wachstums des Zeremonialyams hat. Wenn es sich beim Graben des zweiten Kontrollloches herausstellt, dass der *wapi*-Yams inzwischen steckengeblieben ist, heisst das, dass der entsprechende Mann die Blutqualität *yeimbuwin* (Baumkänguruh-Blut) hat, ist der Yams zwar steckengeblieben, aber fett geworden, hat der Mann die Blutqualität *mbalewin* (Schwein-Blut), und ist der Yams ganz ins vorgegrabene Loch hinuntergewachsen, hat er die Blutqualität *apwiwin* (Vogel-Blut). Ein Mann mit *apwiwin*, so bestätigten mir die Zeremonialyampflanzer, könne unmöglich je erfolglos im Yamsanbau sein. Nur entsprechende Männer werden für das Kontrolllochgraben ausgesucht.

Es zeigen sich also Auswege, bedeutende Differenzierungen in der allgemein als so gefährdend empfundenen Wirkung, die auch kaltes Menstruationsblut mit sich bringt. Doch wenn auch in einzelnen geprüften Fällen die Wirkung weniger gefährlich ist, als es auf den ersten Blick scheint, kennt doch jeder Mann nur die Blutqualität ihm nächststehender Frauen. Wie es um alle andern Frauen (und teilweise auch Männer) steht, kann er nicht überblicken, und es bleibt deshalb die Notwendigkeit bestehen, in bezug auf Menstruationsblut und Sexualität achtsam zu sein:

«Wir wissen über die Blutqualität aller andern nichts, deshalb schützen wir uns vor andern Männern und Frauen.» (Wangi)

«Mann und Frau haben gleiches Blut; drei verschiedene Arten gibt es. Überall gibt es gutes und schlechtes Blut, je nach individuellem Mann und einzelner Frau. Im Osten, im Westen, an der Küste, im Inland, im Hochland (Papua New Guineaas). Jeder einzelne Mensch hat eine bestimmte Blutqualität. – Wir halten die Frauen fern von uns Männern, weil wir nicht wissen, ob eine bestimmte andere Frau gutes oder schlechtes Blut hat, (und weil) schlechtes Blut uns schädigt.» (Winauru)

Eine weitere Methode zur Begrenzung der von schädigendem Blut ausgehenden Gefahr bildet die Möglichkeit der Männer, ihren Penis einzuritzen, das heisst ihn von schädigenden Einflüssen der Frauen zu reinigen. (Genau wie die Frau bei der Menstruation auf natürliche Weise, wechselt der Mann bei der Peniswaschung sein altes, schlechtes Blut gegen neues, frisches aus.) Eine kleine Peniswaschung wird ein Mann, der ein sorgsamer Yampflanzer ist, auch dann sicherheitshalber durchführen, wenn er mit einer Frau mit gutem *apwiwin* (Vogel-Blut) in Kontakt gekommen ist.

Hinter allen Aussagen der Abelam vom schädlichen Einfluss des Menstruationsblutes auf Nahrung und Menschen kann man als Leitvorstellung die Auffassung vom Menstruationsblut als einer unfassbaren schaffenden Kraft der Frauen sehen, als einer Kraft, die mit verantwortlich ist für die Entstehung neuen menschlichen Lebens (‘Haut der Frau’ als

Metapher für Liebe, Sexualität und indirekt auch für Zeugung). Sie steht der Lebenskraft des Mannes gegenüber, die ihre bedeutendste Ausprägung erfährt in der Züchtung von Zeremonialyams (‘Haut des *wapi*’ als Metapher für die Absorption des Mannes bei der Züchtung von langem Zeremonialyams)³¹.

5.2.4 Steine

Von besonders auffälligen Steinen sagen die Abelam, Walesakitagwa habe sie geformt und den Menschen gegeben, damit sie sie verehren können, um dadurch in der Folge viel Nahrung zu haben. Die wichtigsten von Menschenhand aufgestellten und allen sichtbaren Steine sind die runden, weisslichen *mbabmutagwa* (Mond-Frau)-Steine auf jedem *ame* eines Hauptweilers, Steine, die über den *ame* wachen und somit auch über das Leben der Menschen dieses Weilers³². Der Mondfrau-Stein steht mit den Ahnen und Geistwesen in Verbindung:

«Die Ahnen kennen wir nicht (von den Ahnen wissen wir nichts Konkretes); den Stein kennen und sehen wir. Der Stein kann alles den Ahnen übermitteln.» (Tambelito)

«Wenn wir zum *mbabmutagwa*-Stein reden, denken wir an die Wesen im Himmel und in der Erde.» (Wamalapu)

«Einige glauben manchmal, dass die Mondfrau (der Mond) selber da sitzt (im Stein) und schaut – und das Essen wird (deshalb) gut. Der Mondfrau-Stein hat *wuranyan* (Seele). Er kann alles den *wale*-Geistwesen weitersagen.» (Wangi)

Viele Dorfbewohner erklärten mir den Namen *mbabmutagwa* für den Stein auf dem *ame* damit, dass die Menschen, wenn sie den abendlichen Himmel anschauen, bewundern, wie der Mond aufgeht, und welch schönen Hof er hat. Sie hätten deshalb dem Mond in ihren Dorfzentren ein Zeichen gesetzt, eben den Stein, um den sie selber wie der Hof um den Mond sich versammeln würden.

Ein junger Mann, Param, erinnerte sich an eine Mythe, die ihm sein alter Grossvater kurz vor dem Tod erzählt hatte³³:

«Vor sehr langer Zeit ging eine Frau dort hinauf (zum Mond). Sie wollte *yəwit* («tulip»; Gnetum gnemon)-Baumgemüse sammeln. Der *yəwit*-Baum wuchs und wuchs und wuchs. Die Frau kam oben an. Sie fragte sich: «Warum bin ich überhaupt hinaufgeklüffert?» Die Frau hielt sich am Mond fest, hing an ihm, der *yəwit*-Baum schrumpfte wieder zusammen, wurde kleiner, ganz klein. Ihre Familie trauerte, weinte. Zeit verging. Die Frau verfaulte oben. Unten bauten ihre Familienangehörigen einen Zaun für sie³⁴. Als die Frau ganz verwest war, kam sie herunter, kam in diese Umzäunung. Später verwandelte sie sich in einen weissen Stein. Nun nahmen die Menschen diesen Stein und bewahrten ihn in einem Haus auf. Aus diesem einen Stein entstanden viele (ähnliche) Steine. Die Menschen des Dorfes verteilten diese Steine an Leute aus andern Dörfern. Alle legten nun diese Steine auf die *ame* ihrer Hauptweiler und nannten sie *mbabmutagwa*. Dann verehrten sie diese Steine – die Nahrung gedieh üppig.»

Die Funktionen des *mbabmutagwa*-Steines sind vielfältig. Er fördert die Fruchtbarkeit der Nahrung, er wirkt auf das Wohlergehen (Gesundheit und Krankheit) der Menschen, er stellt das Zentrum für Dorfversammlungen und für Tänze und Festlichkeiten dar, er dient aber auch – ähnlich wie die Kokospalmen – als Symbol, als Erinnerungszeichen für den Namen des entsprechenden Weilers, für dessen Geschichte und damit auch für die Geschichte des Dorfes:

³¹ cf. 4.3. S. 152 und 4.3.2.4 S. 162 f.; Beschreibung der Grundlage für die hier gemachte Interpretation.

³² 4.2 S. 321 (Yapite).

³³ Erzähler Param, Clan Apangendu/Guaru nach seinem Grossvater mütterlicherseits.

³⁴ Ein Zaun, wie man ihn einst zur Stappellung der Essvorräte eines Verstorbenen um das Haus, d.h. um die Grabstätte, errichtete (5.2.2 S. 209).

«Er ist das Zeichen, das den Weiler ausmacht. Wenn man voll Freude auf diesen Stein schaut, ist es gut, dann wird der Weiler ein guter (lebensfähiger, lebensfroher) Weiler sein. Wenn wir keine Steine aufstellen, wird es kein guter Weiler werden.» (Linus)

Wichtig ist weiter, dass für die uneingeweihten Dorfbewohner, d.h. für Frauen, jüngere Männer und Kinder, der *mbabmutagwa*-Stein sozusagen stellvertretend für den ihnen (zumindest war dies früher so) unbekannten *wapiwe* (magischer Yamsstein) und den Tarostein steht. Der *mbabmutagwa*-Stein ist das öffentlich sichtbare Gegenstück des nur den Eingeweihten bekannten, wirklichen *wapiwe*-Steines, der geheim in einem Haus aufbewahrt wird (cf. 4.3).

«Heute wissen die Frauen vom wahren *wapiwe*-Yamsstein. Früher kannten die Frauen nur den *mbabmutagwa*-Stein, sie dachten (in bezug auf das Gedeihen von Nahrung) nur an den Mondfrau-Stein. Einzig die Männer kannten den wahren *wapiwe*-Yamsstein.» (Wamalapu)

«Es ist ein Geheimnis, dass es auch einen *mbabmutagwa*-Stein (in dem Fall ein Tarostein) verborgen im Haus des *wapiwe*-Yamssteines gibt. Viele wissen das nicht und betrachten den *mbabmutagwa*-Stein draussen auf dem *ame* als das Wesentliche.» (Manigut)

Alle befragten Frauen gaben als Antwort auf die Frage nach Steinen ausschliesslich den Mondstein auf dem *ame* an; sie nannten ihn «etwas für den *wapi*» oder «Zentrum der Männer». Zu den Verboten in bezug auf den Mondstein und den *ame* (Dorfplatz) äusserten sie sich ähnlich wie zu den Verboten in bezug auf das Menstruationshaus. Sie erklärten, die *nəmandu* oder ihre Ehemänner hätten es ihnen verboten, den Bereich um den *mbabmutagwa*-Stein während der Pflanzzeit zu betreten, um ja dem *wapi* in den Gärten keinen Schaden zuzufügen. Sie hätten sich daran zu halten, weil sonst Schaden entstehen könnte. Während der Pflanzzeit würden die Männer sie «vertreiben» und ausschliessen aus diesem Bereich, während der Zeremonialzeit dagegen dürften sie sich dort mit den Männern zusammen «amüsieren» («amamas»).

Neben den Mondsteinen, dem *wapiwe*-Yamsstein und dem Tarostein, neben den je drei Kochsteinen, die den Herd bilden, und den Steinen, die zum Kochen der Nahrung im Erdofen verwendet werden, und neben den hier nicht näher erwähnten Grenzsteinen, gibt es im Weilerbereich noch weitere von Menschenhand absichtlich hingessetzte bedeutende Steine, deren Funktion nur Männer genauer zu umschreiben wussten. Diese Steine, häufig von länglicher, gerader Form, stehen aufrecht neben *korambu*- und *pute*-Männerhäusern und sind umgeben von farbigen *yaua* (*Erythrina indica*)- und/oder *kaua* (*Taetsia fructuosa*)-Büschen und/oder *miamba* (wildem Taro). Sie heissen *walembə* (*wale*-Penis), *ndumagna* (Mensch-Gesicht), *ndukumbu* (Mensch-Gesicht) oder *ndumaak* (*maak*?). Sie werden mit Blumen, Blättern, Federn und roter Farbe geschmückt für die Erntezeit von Yams, für Anlässe wie die Zurschaustellung von Yams, das Binden, Zerschneiden und Verteilen von Schweinen, die Einweihung von Männerhäusern und Initiationsfeste. Die meisten Männer wie auch die wenigen Frauen, die diese Steine erwähnten, bezeichneten sie primär als Schmuck der Männerhäuser und Weiler, daneben auch als – neben dem *mbabmutawa*-Stein – weitere Steine, die eine ähnliche, wenn auch unbedeutendere Funktion als der wahre *wapiwe*-Yamsstein zur Förderung der Fruchtbarkeit hätten.

Früher standen solche (oder ähnliche?) Steine nach Aussage der Abelam in Beziehung zu getöteten Feinden. Als *kaumatu* (Kampfstein) wurden sie als Erinnerungs- und Ruhmeszeichen für besonders wichtige Feinde hingessetzt und erhielten den Namen des Getöteten. *walembə*- und *ndumagna*-Steine stehen für die Abelam in Beziehung zu *wale*-Geistwesen in Gewässern oder Hügeln, aber auch in Beziehung zu Sternen und darin hausenden Geistwesen: fällt eine Sternschnuppe (*dju*) herunter, entstehen *walembə*-, *ndumagna*- und *kumbumaak*-Steine aus den *wale*-Geistwesen, die in den Sternen hausen. Von einigen *walembə*-Steinen wird auch erzählt, sie seien aus all den vielen Yamsarten, die einst in mythischer Zeit in Wapikiti-Basalmu getanzt hätten, entstanden.

Weil diese Steine mit *wale*-Geistwesen in Beziehung stehen, haben sie in der Vorstellung der Abelam die Kraft, Fruchtbarkeit zu fördern, aber, im negativen Fall, auch Krankheiten zu übermitteln, gleich wie bestimmte Gewässer, in denen *wale*-Geistwesen hausen. In vielen schrecklichen Geschichten wird von Steinen erzählt, deren *wale*-Geistwesen einzelnen Menschen im Dorf schlimm mitgespielt haben. Die Freude an solchen Geschichten, aber auch das sich gegenseitig damit Ängstigen, ist gross. Andererseits wird überraschenderweise nicht selten gesagt, dass es solche gefährliche *wale*-Geistwesen in Steinen im eigenen Dorf weder gebe noch je gegeben habe, sondern dass sie nur in Dörfern wie Djame und Kalabu – ehemaligen Feindesdörfern – zu finden seien.

5.2.5 Wasser

Die wichtigste, noch heute gültige Vorstellung vom Wesen des Wassers ist diejenige seiner Verbindung mit *wale*-Geistwesen. Viele Wasserstellen, Quellen, Flüsschen, usw. werden dementsprechend *walengu* (*wale*-Wasser) oder einfach *wale* genannt. Es heisst, dass

«*wale*-Geistwesen überhaupt machen, dass Wasser entsteht. Wenn ein *wale* sich eine Familie aufbaut, an einem bestimmten Ort sich niederlässt, entsteht dort eine Quelle, ein Flüsschen oder eine (bassinartige) Flussstelle. Früher sagten die Vorfahren, «das Wasser ist unser *wale*-Geistwesen, wir waschen uns bei unserem *wale*».» (Tapokwin)

Verlässt ein entsprechender *wale*-Geist eine bestimmte Quelle oder ein Flüsschen, so wird es dort über kurz oder lang kein Wasser mehr geben. Damit ein *wale*-Geistwesen nicht fortgeht, müssen die Menschen gut zum Wasser schauen, das heisst, sie müssen es sauber halten und die Tabus im Zusammenhang mit dem Zugang zum Wasser einhalten. Sie dürfen also, wenn sie krank sind, nicht Wasser holen, als Mann oder Frau, die eben erst sexuellen Kontakt hatten, dem *wale*-Wasser nicht zu nahe kommen, als Frau während der Menstruation sich nicht an einem *wale*-Wasser waschen, als Frau allgemein Wasser nur mit einer Kokoschale schöpfen und müssen sich zum Übergiessen mit Wasser etwas vom unmittelbaren Umkreis des Wasserloches zurückziehen:

«Wenn wir Menstruation haben, dürfen wir nicht ans Wasser gehen. Wir dürfen kein Wasser überschreiten – die *nəmandu* würden sonst böse auf uns. Wenn wir (dieser Vorschrift) nicht folgen, wird das Wasser austrocknen. Ich selber habe das nie selber gesehen, aber früher, viel früher, war es so.» (Agnes)

«Wir Menschen müssen das Wasser gut umhegen. Wir dürfen nicht über Quellen und Wasserlöcher schreiten. Wenn wir Frauen uns im Menstruationshaus aufhalten, dürfen wir kein Wasser überschreiten – das wäre schlecht. Der *wale*-Geist des Wassers würde uns zu töten versuchen. Er kann sich in eine Schlange verwandeln oder in einen Menschen; er kann das Äussere unseres Geliebten annehmen.» (Agre: Frau)

«Wir sorgen gut für unsere *wale*. Wir schneiden den Busch und das Gras um das *wale*-Wasser herum ab, wir pflanzen gut riechende Sträucher und Blumen – wir sorgen gut für die *wale*-Wasser.» (Param)

Wo kein *wale*-Geistwesen sich aufhält, gibt es nach den Abelam auch kein gutes Wasser. *wale*-Geistwesen sind (wie Steine, wie die Menschen, wie der Yams) von Walesakitagwa geschaffen und an verschiedene Orte hingewiesen worden.

Die bedeutendste Mythe eines *wale*-Wassergeistes und seines Charakters ist in Kimbangwa die Mythe von Tagwakrolla, einer Quelle, die einst den Salzwasserbestand für das Dorf zu liefern vermochte, die es heute zwar noch in stark reduzierter Form gibt, und die jetzt für Yamsmagie verwendet wird, die aber schon in mythischer Zeit in ihrer eindrücklichsten Form zerstört wurde, und deren *wale*-Geistwesen wegzog nach Kuminibus und Mambleib:

«Zwei junge Frauen, die eine hatte ihre erste Menstruation schon gehabt, die andere hatte sie noch nicht gehabt. Die beiden gingen Fische fangen. Sie sahen Fische im Wasser und versuchten

sie einzufangen. Sie packten einen Fisch, warfen ihn neben das Wasser in den Sand, packten einen weiteren Fisch, packten, packten, packten, packten weiter Fische; ein Fisch ging hinein in den Körper der Frau, die noch keine erste Menstruation gehabt hatte. Schlüpfte in ihren Körper – sie zuckte erschrocken zusammen. So geschah es, die beiden sprangen auf: «Oh weh, ich glaube, ein Fisch ist in meinen Körper hineingegangen. Ich glaube, wir müssen ihn suchen.»

Die beiden Frauen suchten, suchten, suchten, suchten, suchten, es wurde dunkel. Es wurde dunkel, und sie kehrten in ihren Weiler zurück. Sie kamen in ihren Weiler und erzählten alles ihren Eltern. Nun schliefen alle, es war dunkel, alle im Weiler schliefen. Als sie alle schliefen, machte sich dieser *wale*-Geist auf den Weg. Er ging ins Haus der Frauen, er sagte dieser Frau: «Du glaubst, es sei ein Fisch, aber ich bin es.» Zu den Leuten im Weiler: «Ich habe sie für mich bestimmt, es wird meine Frau sein, ihr müsst sie mir geben.» Die ganze Nacht diskutierten sie zusammen, die Menschen des Weilers blieben hart, der *wale*-Geist rief aus.

In der nächsten Nacht kam er wieder, rief aus. Er kam als Schlange, dieser *wale*. Nun hörten die Menschen auf ihn. Sie holten *mban*-Früchtchen («muli»): eine rote und eine grüne Frucht nahmen sie. Diese Früchte gaben sie der Frau. Nun gingen sie an das Wasser, an dem die Frauen Fische gesammelt hatten. Sagten ihr: «Wenn er dich tötet, behalte die rote Frucht. Lässt er dich leben, behalte die grüne Frucht. Wenn die *wale*-Geistwesen dich töten, werden wir es wissen. Wir werden dann sehen, wie das Wasser schäumen wird. Wir werden die grüne Frucht aufsteigen sehen.

Die Frau stieg ins Wasser hinunter, der *wale*-Geist tötete sie. Tötete sie, ihr Körper blieb im Wasser. Väter und Mütter der Frau trauerten. Kehrten in den Weiler zurück und schlugen die «garamut»-Schlitztrommel. Die Bewohner Kimbangwas schlugen die Schlitztrommel, dass die Bewohner von Bainyik es hören konnten. Männer und Frauen aus Bainyik kamen nach Kimbangwa und brachten Feuerholz mit, brachten Steine mit, die sie neben dem Wasser aufstapelten. Sie machten ein Feuer, legten die Steine ins Feuer, erhitzen sie. Die Steine wurden heiss wie Feuer, sind gut, sie werfen sie ins Tagwakrolla-Wasser. Sie rufen aus: «Oh weh.» Als sie an diesem Morgen schauten, trugen die Schlangen des Wassers die Knochen der jungen Frau zusammen. Ihren Kopf trug eine grosse *ndua*-Schlange, der «poroman» der *ndua*-Schlange, die *ngwaro*-Schlange, trug das Kinn der jungen Frau zum Haufen. Dann tanzten die Schlangen zur Bambusflötenmusik. Das Rundwasser Tagwakrolla stieg an, stieg, stieg, stieg an, fiel wieder zusammen; die Schlangen tanzten. Das hatten die Menschen gesehen.

Nun erhitzen sie die Steine und warfen sie ins Tagwakrolla-Wasser hinunter. Alle Schlangen verbrannten. Alle kleinen Schlangen wurden getötet. Nur die beiden grossen Schlangen, *ndua* und *gwaro*, überlebten. Ihre Haut war von der Hitze zerrissen, aber sie rannten davon, folgten diesem Flüsschen entlang, kamen zum Fluss Amaku, der Amaku war heiss. Sie schwammen, schwammen, schwammen, schwammen an Bainyik vorbei, kamen zum Fluss Nyinam. Nyinam war sehr kühl, sie fühlten, dass ihre Haut wieder in Ordnung kam, sie schwammen weiter den Nyinam hinauf, sie kamen zum Fluss Nymbrim.» (Saigapa)³⁵

Die *wale*-Geistwesen wichtiger Wasserstellen erscheinen den Menschen im Traum und – wie unzählige Geschichten erzählen – auch im Alltag in Menschengestalt, in der Form von Schweinen, oder weiter (falls es männliche *wale* sind) in Form von Schlangen (*ndua*, *gwambə*) und Fischen und, wenn es weibliche *wale* sind, in Form von Fröschen. *wale*-Geistwesen werden von den Abelam zu den *kəpmandu*, den Wesen des Bodens, und manchmal zu den *ngundu*, den Wesen des Wassers, gezählt.

«Ein *wale*-Geistwesen des Wassers ist so etwas wie ein Ahne. Vorfahren haben dieses Wasser geschaffen. *wale*-Geistwesen hören unsere Rede, wissen von unserem Benehmen.» (Paura)

Jeder Clan besitzt seine mit Namen bezeichneten, clanspezifischen Quellen (*gwau* oder «raunwara» = Rundwasser, Wasserloch), seine spezifischen *wale*-Flüsschen (*kute* oder «baret») und seine spezifischen *wale*-Stellen in den grösseren Flüssen (*gambəle* oder «riva»), das heisst in den Flüssen Wutpam und Amaku. Die ersten *wale*-Quellen auf dem

³⁵ Clan Lanekum/Sayke. Tagwakrolla ist heute *wale*-Wasser der Clane Lanekum/Sayke, Apangendu/Glaue und Apangendu/Guaru.

Dorfgebiet von Kimbangwa wurden von den Vorfahren Ngələnge und Mato gefunden, nämlich Abalite, das *wale*-Wasser des Clanes Sarekum (Ngələnge) – heute für alle Dorfbewohner das wichtigste Zeremonialyamswasser – und Mitu, das *wale*-Wasser des Clanes Matokum (Mato)³⁶, das heute ausgetrocknet ist.

Da die verschiedenen *wale* primär mit verschiedenen Clanen verbunden sind, <hören> sie auch primär auf die Leute des entsprechenden Clanes, <wissen> sie von den Menschen ihres Clanes und helfen diesen an erster Stelle – häufig, und natürlich vor allem in der vergangenen Kampfzeit auch gegen ihre Feinde innerhalb und ausserhalb des Dorfes.

wale-Wasser des eigenen Clanes dient den Männern zum Regenmachen wie auch im Zusammenhang mit Zeremonialyamsanbau. *wale*-Wasser hilft aber nicht nur, sondern straft auch, wendet gegen eigene Clanmitglieder, nicht nur gegen Feinde, Sanktionen an, das heisst es schickt ihnen Krankheit, wenn sie die Gesetze des Wassers und die damit verbundenen bestimmten Rechte und Pflichten, auf deren Einhaltung die Dorfgemeinschaft angewiesen ist, nicht einhalten:

«Ein *wale*-Geistwesen hat eine grosse Familie wie ein Mensch. Ein *wale*-Geistwesen hat Sorgen, trauert, kann wütend werden wie ein Mensch. In dem Fall wird die Nahrung in den Gärten nicht gut gedeihen können.» (Tapokwin)

Wenn die Männer ihren Zeremonialyams züchten, rufen sie die *wale*-Geistwesen ihres jeweiligen Clanes an, die wiederum die *wale* aller andern Clane in Form von Schlangen in die Yamsgärten locken, wo sie alle zusammen den Pflanzern zu Pflanzenerfolg verhelfen.

Werden Menschen krank, so denkt man neben andern Ursachen auch an die *wale*, die aus Ärger oder zur Strafe Krankheit geschickt haben könnten. Sind *wale*-Geistwesen schuld an einem Krankheitsfall gewesen, dann sollen sie früher nicht selten dem Kranken selber im Traum erschienen sein – häufig in Gestalt eines alten Mannes – und ihn aufgeklärt haben über sein Vergehen oder dasjenige anderer Menschen, das zu seiner Krankheit geführt hat³⁷.

Auch heute noch erzählen die Dorfbewohner mit Vorliebe *wale*-Geschichten, die sich einst ereignet haben sollen. Man ist im Dorf der Meinung, dass diese Geschichten sich früher wirklich ereignet haben, dass es einst bedeutend mehr *wale*-Geistwesen und mehr Quellwasser und tiefere Bassins in Flüssen gegeben habe. Man erinnert sich noch berühmter, mächtiger *wale*-Geistwesen bestimmter Stellen des Flusses Wutpam, und man bedauert, dass sie verschwunden sind, weil die Menschen sich kaum mehr an die Gesetze des Wassers halten, und weil die Jungen über *wale* zu lachen pflegen. Was einst der Schrecken der Frauen, Kinder und jungen Männer war, werde heute, im Zeitalter der Schule und der christlichen Missionen, nicht mehr gefürchtet. Sogar die noch im Gebiet sich aufhaltenden *wale* sollen von der neuen Zeit durcheinander gebracht worden sein und auf Tabuübertritte deswegen nicht mehr mit Verursachen von Krankheit oder gar Tod reagieren. Trotzdem trifft man immer wieder Gruppen von Frauen oder Männern an, die über neueste *wale*-Geschichten, die sich innerhalb oder ausserhalb des Dorfgebietes ereignet haben sollen, diskutieren: zum Beispiel über die Schwangerschaft einer Frau in Folge einer Begegnung mit einem gefährlichen *wale*-Geist, über Fehlgeburten in Folge der Begegnung einer Frau mit einem *wale*-Geist, über Missernte oder Todesfälle in Folge der Tötung einer Schlange (*wale*-Geist) oder des Fällens eines besonderen Baumes (Aufenthaltort eines *wale*-Geistes). Trotz Spott oder kritischer Bedenken gegenüber *wale*-Geschichten weiss beinahe jeder im Dorf, ob jung oder alt, von einer eigenen eindrücklichen Begegnung mit einem *wale*-Geist im Traum oder in der Wirklichkeit zu berichten.

³⁶ cf. 8.1.6.

³⁷ cf. 8.4.3 S. 327 (Rede von Winauru über den *wale* Mendjingral, der ihn fast getötet hätte).

5.3 Die symbolische Bedeutung von Boden

Man kann nicht behaupten, dass sich für die Abelam mit «Boden» explizit spektakuläre Vorstellungen verbinden. Boden ist für sie primär etwas Nichthinterfragtes, Selbstverständliches, ist die Grundlage für den Nahrungsanbau und für das Leben in den vertrauten Grenzen.

Bei einem näheren Eingehen auf das Thema Boden ergeben sich jedoch aus den von den Abelam auf Fragen zu bestimmten Problembereichen gegebenen verschiedenartigen individuellen Antworten und aus deren Interpretation eine Reihe von impliziten wesentlichen Aussagen über die Dorfgemeinschaft – Aussagen, die in die vorliegende Arbeit bereits vielfach eingegangen sind.

Die von mir gestellten Fragen³⁸ betrafen die Bodentypen (Frage 9), die Clanaufteilung des Bodens, Bodenbesitz- und Bodennutzungsrecht, Bodenverlust und Bodenerwerb in der vergangenen Kampfzeit (Frage 2), die Bedeutung von Kaffeegärten gegenüber derjenigen von Yamsgärten, als möglicher Hinweis auf die einstige und heutige Einschätzung des Bodens und des Hauptnahrungsmittels Yams (Frage 1), die Siedlung und Siedlungsgeschichte (Frage 4), Boden, Tod und Begräbnisart (Frage 5), Bodenhäuser und die Bedeutung von Schlaf- und Kochstelle (Frage 6), das Menstruationshaus (Frage 7), das Jenseits und die Bedeutung der Ahnen (Frage 8), Steine (Frage 10), Wasser (Frage 11), den *ame* als Tabubereich (Frage 12) und spezielle Gebiete im tiefen Busch (Frage 13).

Zentral in bezug auf Boden ist die Vorstellung, dass der Boden «mithört», «weiss» und bei Nichteinhalten der Gesetze des Bodens – letzteres eine Metapher für die sozialen und wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Dorfbewohner – seine zum glücklichen Gedeihen der Nahrung wie der Menschen notwendige Kooperation verweigert. Der Boden übt so gesehen einen bestimmenden Einfluss auf Mensch und Nahrung aus. Zwischen Boden (Boden muss in diesem Zusammenhang als Metapher für die verstorbenen Ahnen der andern Seite und für *wale*-Geistwesen verstanden werden) und Lebenden besteht ein aktiver Austausch, eine Art Kooperation. Sorgen die Menschen gut für den Boden, d.h. halten sie seine Gesetze ein, so wird der Boden seine Hilfe nicht verweigern. Jeder verantwortliche «Vater des Bodens» hat Vermittler zwischen den Wesen «der andern Seite» (= Ahnen und Geistwesen) seines Clanbereiches und den lebenden Mitgliedern seines Clanes sowie anderer Clane zu sein. Er muss dafür Sorge tragen, dass Menschen aus andern Clanen unbeschadet und mit Wissen der Wesen der andern Seite Nutzniesser seines Clanlandes und seiner *wale*-Gewässer sein können. Jeder Clan ist letztlich für das Verhalten seiner Ahnen und Geistwesen gegenüber Personen aus andern Clanen verantwortlich. Die Ahnen und Geistwesen eines bestimmten Clanbereiches wachen ihrerseits über das Verhalten der mit ihnen verbundenen lebenden Clanmitglieder und veranlassen auf ihrer Seite, dass auch alle Ahnen und Geistwesen der andern Clane sich um das Wohl der Menschen ihres Clanbereiches kümmern.

Zwei Punkte sollen als Hauptgesetze des Bodens herausgehoben werden. Das eine «Gesetz» – so nennen es die Abelam – bezieht sich auf die Frauen; von ihnen wird gesagt, dass sie den Boden «zerstören» oder gefährden. Dabei wird die Frau nicht so sehr als individueller Mensch gesehen, sondern steht eher als Symbol für die Gefahren, die die männliche wie die weibliche Sexualität, und damit verbunden auch das Menstruationsblut, für die wachsende Nahrung im Boden bedeuten. Der Boden und meist unausgesprochen, aber für alle selbstverständlich damit verbunden, die Wesen der andern Seite «riechen», wenn jemand «das Flüsschen übersprungen» hat, das heisst in diesem Zusammenhang, entweder im falschen Moment mit einer Frau geschlafen hat oder mit Menstruationsblut oder mit

³⁸ Die umschriebenen Fragebereiche, der Ausgangspunkt der erwähnten Interviews also, sind im Anhang 8.5 S. 328/29 vermerkt.

Blut Jüngerer in Kontakt gekommen ist. Der Boden entzieht dann den Gesetzesbrechern aus Ärger, Enttäuschung und Unzufriedenheit seine Kooperation, wie die Abelam zu sagen pflegen.

Das andere <Gesetz> bezieht sich auf die Clane als legitime Bodenbesitzer, die ihre Ansprüche zu bewahren haben, ohne dass sie Mitglieder anderer Clane der Möglichkeit berauben sollten, genügend Land für eigenen Nahrungsanbau zur Verfügung zu haben. Die einzelnen Clanmitglieder dürfen die Geschichte der Entwicklung ihres Clanlandes nicht dem Vergessen anheimfallen lassen. Es ist für das friedliche Zusammenleben mit allen andern Clanen notwendig, dass überhaupt noch jemand <weiss>, vielleicht gar ein deshalb <gut> genannter Mann (*yukundu*) aus einem andern Clan. Gleichzeitig müssen die einzelnen Clanmitglieder zur Aufrechterhaltung der Solidarität im Dorf über die Clangrenzen hinaus eigenes Clanland andern Leuten zur Bodennutzung überlassen. Zugleich ermöglicht erst das richtige Einhalten der Bodenbesitz- und Bodennutzungsrechte den kooperativen, solidarischen Austausch zwischen den lebenden Clanmitgliedern und den Wesen der andern Seite. Die Ahnen und *wale*-Geistwesen wissen von denjenigen, die <über das Flüsschen springen>, das heisst in diesem Zusammenhang: die ungefragt fremden Clanboden sich aneignen, und sie entziehen, so die Abelam, den Gesetzesbrechern ihre Kooperation aus Ärger, Enttäuschung und Unzufriedenheit.

Die zwei einzigen, in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Boden stehenden, physischen Konkretisierungen wichtiger sozialer und ökonomischer Aspekte des Dorflebens, nämlich die Entstehung des *mambutap*-Yams und die Zweiteilung des Dorfterritoriums in die geographischen Hälften *kumun* und *kwien*, erklären sich aus demjenigen Teil der Geschichte des Dorfes und seiner Bewohner, der sich im heutigen geographischen Umkreis von Kimbangwa abgespielt haben soll.

Die erste dieser physischen Konkretisierungen wird beschrieben in der Mythe von den tanzenden Yamsarten in Wapikiti-Basalmu und von dem Weg, den der *mambutap*-Yams, der Yams, der eng mit dem Dorf Kimbangwa verbunden ist, zurückgelegt hat bis hin nach Wapisaku auf dem Dorfgebiet Kimbangwas. Im Zusammenhang mit dieser geographischen Festlegung ist für das Dorf Kimbangwa wesentlich, dass erst hier im neuen Siedlungsgebiet am Fusse der Prince Alexander Mountains der gezüchtete lange *wapi*-Yams ins Zentrum des Lebens und des Interesses der nördlichen Abelam (*ba-kundi*, *shamu-kundi* und *mamu-kundi*) gerückt ist – vorher sollen sie nach Aussage der Bewohner Kimbangwas nur *ka*, kurze Yamssorten, gepflanzt und gezüchtet haben. Interessanterweise findet heute in Kimbangwa gerade im Zeremonialyamskomplex die Verbundenheit der Menschen mit dem Boden, mit der Nahrung und mit den helfenden Ahnen und *wale*-Geistwesen³⁹ den stärksten Ausdruck.

Die zweite dieser physischen Konkretisierungen geht zurück auf die Geschichte der beiden ersten im heutigen Dorfgebiet siedelnden Vorfahren Kimbangwas, auf Ngölønge und Mato. Sie, die Urväter der Clane Sarekum und Matokum, teilten das Dorfgebiet unter sich auf, und zwar in zwei kompakte und geographisch getrennte Teilgebiete, nämlich ein höher gelegenes (heutige geographische Hälfte *kumun*) und ein tiefer gelegenes (heutige geographische Hälfte *kwien*). Sie fanden auf Dorfgebiet auch die beiden ersten, ihnen zugesprochenen *wale*-Wasser, nämlich Abalite und Mitu⁴⁰. Von den beiden Ursprungsclanen Sarekum und Matokum wurden Teile ihrer jeweiligen Hälfte des Dorfterritoriums an die

³⁹ Früher fand diese Verbundenheit sicher ebenso starken Ausdruck in den Bereichen Initiation, Männerhausbau, Kampf mit Feinden und in der ehemaligen Begräbnisart. In Kimbangwa erschien mir aber 1978/79 der Zeremonialyamskomplex als der bedeutendste traditionelle Bereich. In andern Dörfern der nördlichen Abelam mag jedoch zum Beispiel der Bereich Initiation noch stärker als in Kimbangwa im Dorfleben integriert geblieben sein.

⁴⁰ Zur Erinnerung cf. Geschichte von Ngölønge und Mato 8.1.4/8.1.5.

später hinzugekommenen neu entstandenen oder abgespaltenen Clane abgetreten. Der Bodenbesitz der heute noch existierenden geographischen Hälften *kumun* (Sarekum an erster Stelle) und *kwien* (Matokum an erster Stelle) und der Clanbesitz der diese Hälften bildenden Clangruppierungen – die gesamten Bodenbesitzverhältnisse auf dem Dorfterritorium also, wie sie vor allem die Männer im Verlaufe ihres Lebens als Pflanzler zu überschauen lernen – gehen somit auf die beiden ersten Vorfahren im heutigen Siedlungsgebiet am Fusse der Prince Alexander Mountains, auf Ngəlōnge (Sarekum) und Mato (Matokum), zurück und auf die von diesen vorgenommene ursprüngliche Zweiteilung des Dorfterritoriums in zwei Hälften, deren jeweilige innere Einteilung sich aufgrund der darauf folgenden Clangeschichte dann weiter differenzierte.

Es wurde in dieser Arbeit schon gesagt, dass der einzelne Abelam die Bodenbesitzsituation aus der Froschperspektive kennen lernt, und dass der Erwerb dieses Wissens in der Pflanzpraxis erfolgt. Möglichst umfassendes Wissen über die Gesamtsituation der Besitzverhältnisse auf dem Dorfterritorium – egal ob dieses Wissen das einer einzelnen Person ist oder sich aus dem Teilwissen vieler zusammensetzt – ist Garant für die richtigen Clanlandansprüche und somit auch für die erfolgversprechende Kooperation der Lebenden und der Verstorbenen, der Lebenden und aller Wesen der andern Seite. Mangelndes Wissen über die Rechtmässigkeit von Landansprüchen und daraus entstehende unrechtmässige Landansprüche bedeuten eine Gefahr für das gute, friedliche Zusammenleben im Dorf. Die Rechtmässigkeit von Clanlandansprüchen oder von Bodennutzungsansprüchen dagegen findet eine indirekte Bestätigung in der Fruchtbarkeit der Gärten und in der Gesundheit der Menschen.

Wissen über Ereignisse der Vergangenheit (beispielsweise über Clanspaltungen, über individuelle Freundschaften, Adoptionen, Familienstreitereien, über bedeutende Yams- und Schweinegaben im Yamswettstreit, über Erntemisserfolge und deren mögliche Gründe, über möglichst weit zurückgehende Verwandtschaftsbeziehungen, über individuelle Abmachungen, über Versprechen oder Verbotsäusserungen eines Menschen gegenüber andern) wird als Stärke, als Kraft empfunden. Jedes soziale Fehlverhalten macht die Menschen von andern Dorfbewohnern oder von Wesen der andern Seite abhängig, macht sie schwach. Oft aber geschieht solch soziales Fehlverhalten eines Menschen nicht willentlich, sondern resultiert aus der unfreiwilligen Unwissenheit dieses Menschen über die Situation, in der er steht. Unfreiwillige Unwissenheit aber ist genauso wie willentliche Nachlässigkeit, beispielsweise Tabubbruch, gefährdend für das Zusammenleben der Menschen im Dorf. Dies zeigt sich zum Beispiel auch daran, dass ein Mensch, der für sich ohne schlechte Absicht Bodennutzungsrecht beansprucht ohne vorherige Klärung, das heisst ohne klare Überprüfung und Anerkennung der vorhandenen wirklichen Besitzverhältnisse, als Dieb beurteilt wird.

Zusammenfassend sollen nun noch einmal die wesentlichen impliziten Aussagen über den Bereich *kəpma* (Boden, Erde, Grund, Land, Territorium, Gebiet), die aus den Antworten auf die eingangs genannten Fragen gewonnen wurden, hervorgehoben werden.

Eine erste solcherart gefundene implizite Aussage betrifft den Charakter und die Art der Regelung der Beziehung zwischen Mann und Frau. Die Vorstellungen der Abelam über das Wesen der Geschlechterbeziehung und der Sexualität und – damit wesentlich verbunden – die Furcht der Männer vor der Kraft des Menstruationsblutes, zeigen sich exemplarisch in den den Absonderungsbereich der Frauen, das Menstruationshaus, betreffenden Gesetzen und Verboten, kommen aber am augenfälligsten zum Tragen im Zeremonialyamskomplex. Mit letzterem steht das Menstruationshaus, als indirekter Schutz der Männer, und primär der Zeremonialyamspflanzer unter ihnen, vor den Frauen ebenso in Beziehung wie die direkten Schutzbereiche der Männer, nämlich *ame*, *pute*, *korambu* und der Zeremonialyamgarten selbst.

Die zweite so gefundene implizite Aussage betrifft die Beziehung zwischen jungen (oder, auch relativ gesehen, jüngeren) und alten (oder, auch relativ gesehen, älteren) Men-

schen. Bei Schlafstelle und Kochstelle, aber auch im Menstruationshaus, wird die Einhaltung eines Senioritätsprinzips verlangt: der lebensnotwendige Schutz älterer Leute (älteren Blutes) vor jüngeren Leuten (jüngeren Blut) steht in Zusammenhang mit den Vorstellungen über Sexualität und Zeugung. Das Verhältnis von Alten und Jungen stellt so gesehen eine Parallele des Verhältnisses von Mann und Frau dar. (Diese beiden impliziten Aussagen, auf die der Bereich *kāpma* verweist, sollen im folgenden Kapitel noch einmal aufgenommen werden.)

Eine dritte gefundene, implizite Aussage betrifft die über den Boden verlaufende Verbindung, die zwischen Lebenden einerseits und Ahnen und *wale*-Geistwesen andererseits besteht. Exemplarisch für diese Verbindung ist zum einen die Grabstätte, in deren Zusammenhang wir auf die bedeutsame Relation von Mensch, Nahrung, Boden und Ahnen gestossen sind. Früher war die Beziehung zwischen Mensch, Nahrung und Ahnen direkter gegeben durch die Grabstätte im Haus. Boden wurde dabei als gleichsam alle drei Wesen oder Dinge umschliessendes Element und als spezielle Kraftquelle für die Menschen verstanden. Heute nun ist aber diese über den Boden gehende Verbindung zwischen Lebenden und Toten und Geistwesen den Dorfbewohnern am stärksten und bedeutsamsten noch im Zeremonialyamskomplex präsent.

Weiter wichtig sind in diesem Zusammenhang aber auch bedeutsame Steine – als Materialisationen oder Anziehungsbereiche (-punkte) für *wale*-Geistwesen – sowie *wale*-Wasser. Aber nicht allein in diesen speziell hervorgehobenen Bereichen, sondern vom Weiler über den Garten zum Busch, auf dem ganzen Dorfterritorium überhaupt stellen sich die Abelam die helfenden oder strafenden Ahnen und *wale*-Geistwesen, vor allem *kāpmandu* und *ngundu*, als auf der andern Seite präsent vor. Der Erfolg des Zeremonialyamsanbaus hängt für die Abelam unmittelbar zusammen mit den wunderbaren, helfenden Kräften auf der andern Seite, von denen sich die Menschen umgeben fühlen; besonders wichtig für den Zeremonialyamsanbau sind dabei bedeutsame Steine und *wale*-Wasser und die dort wirksamen Ahnen und Geistwesen.

Auf diese letztgenannte implizite Aussage, nämlich auf die mit *kāpma* zusammenhängende Verbindung zwischen den Lebenden einerseits und den Ahnen und *wale*-Geistwesen andererseits wurde schon im dritten Kapitel, im Zusammenhang mit den Auffassungen über richtiges soziales und menschliches Verhalten und über die entsprechenden Sanktionen, und im vierten Kapitel speziell im Zusammenhang mit dem Zeremonialyamskomplex eingegangen.

Aber nicht nur dieses Thema der Verbindung zwischen Lebenden und Ahnen/Geistwesen, sondern alle diejenigen Grundthemen im Dorfleben Kimbangwas, die mit dem Thema Boden im Zusammenhang stehen, und auf die ich bei der Auseinandersetzung mit eben diesem Thema Boden aufmerksam wurde, scheinen heute im Anbau von Zeremonialyams und in den damit verbundenen Handlungen und Vorstellungen ihre direkteste Konzentration und ihre greifbarste Ausformung gefunden zu haben.

Werfen wir abschliessend noch einmal einen Blick auf das gesamte Dorf Kimbangwa, indem wir zuerst den Bereich Haus/Weiler, dann den Bereich Garten/Busch und schliesslich das gesamte Dorfterritorium (*kāpma*) ins Auge fassen, und indem wir jeweils auch die *kāpmandu*, *miindu* und *ngundu*, die verschiedenartigen Wesen der andern Seite, mit in die Betrachtung einschliessen – indem wir uns also noch einmal Abbildung 7 (S. 203) vor Augen halten, nun aber die Beziehung zwischen allen Wesen des Raumes Weiler/Garten/Busch, zwischen den Menschen und den unsichtbaren Wesen, auf einen einfachen, aber für die Bewohner Kimbangwas wichtigen Nenner bringen. Die ehemalige Grabstätte im Wohn- oder Esshaus eines Menschen, eine Stelle im Bereich Haus/Weiler, weist uns auf die enge Beziehung oder auf die bedeutsame Relation zwischen Mensch, Nahrung und *gamba* (dem neuverstorbenen Menschen, der später zu einem *ngwalepa* (Ahnen) werden wird) hin. Beim Nahrungsanbau in den Gärten überhaupt, ganz besonders deutlich aber beim Anbau von Zeremonialyams, ist in den dabei wichtigen Bereichen Weiler/Garten/

Busch die bedeutsame Relation zwischen Mensch, Zeremonialyams, Ahnen und *wale*-Geistwesen (den Wesen der andern Seite) zentral. Die Tatsache schliesslich, dass es den Menschen in ihrer Dorfgemeinschaft, im umfassenden Bereich Haus/Weiler/Garten/Busch also, nur dann wohlgehen kann, wenn sie alle ‹Gesetze des Bodens› einhalten – das heisst wenn sie gut für alle Wesen der andern Seite sorgen und sich an die Gesetze halten, die sie von den *nəmandu* immer wieder zu hören bekommen, aber auch gegenüber ihren Mitmenschen alle wichtigen Tabus in bezug auf Sexualität und Menstruationsblut, auf das Essen bestimmter Nahrung, auf das Ausführen bestimmter Handlungen und auf die Beziehung zwischen jüngeren und älteren Menschen einhalten –, weist auf eine weitere bedeutsame Relation zwischen Menschen, Boden und Ahnen/Geistwesen hin. Ausgehend von den Aussagen der Abelam zum Thema Boden stösst man auf die enge, über den Boden verlaufende Beziehung, die zwischen den Menschen, der Fruchtbarkeit und dem Wohlergehen sowie der Gesamtheit aller Wesen der andern Seite (*kəpmandu*, *miindu* und *ngundu*) besteht. Diese Beziehung, diese bedeutsame Relation, bezeichnet den allgemeinsten und umfassendsten Zusammenhang im Leben der Dorfbewohner Kimbangwas.

6 *andjekundi* und zwei wichtige Grundthemen im Dorfleben Kimbangwas

In diesem Kapitel soll – und zwar teils, indem schon Erwähntes noch einmal aufgenommen, teils indem Neues hinzugefügt wird – einerseits auf die Art eingegangen werden, wie die Abelam Kimbangwas ihre Umwelt und ihr Leben verstehen, interpretieren und sich in ihren Vorstellungen aneignen, und andererseits auf die bei der Auseinandersetzung mit diesen Vorstellungen sich herauschälenden, für die Abelam dominanten Grundthemen des Dorflebens Kimbangwas.

Als Grundthemen bezeichnen wir hierbei diejenigen jeweils zusammenhängenden inhaltlichen Aussagen, die sich bei der Auseinandersetzung sowohl mit dem konkret sichtbaren sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Leben wie auch mit der auf bedeutsame Relationen verweisenden verschlüsselten Rede als zentral in den Vordergrund drängen. Es sind dies Aussagen über die Beziehung der Lebenden zu den Wesen der andern Seite (auf die wir im folgenden aber nicht mehr eingehen), die Beziehung von Mann und Frau und die Beziehung zwischen Alter und Jugend (oder Älteren und Jüngeren).

Über die hier behandelten Grundthemen ihres Lebens sprechen die Bewohner Kimbangwas in einer spezifischen, eigenen Art, und zwar, indem sie in Symbolen und bedeutsamen Relationen und mit Hilfe sprachlicher Ausdrucksmittel wie Metaphern und Bildern ihr Wissen über zwischenmenschliche Beziehungen wie auch über andersartige Beziehungen und Bezüge, über wichtige Tatsachen der eigenen Lebenswelt wie auch über verschiedenartige in der eigenen Kultur gegebene Zusammenhänge ausdrücken.

In Kimbangwa wird vieles ausgedrückt und erklärt, indem mittels Assoziationen, Analogien und Metaphern Bedeutungsketten, d.h. bedeutsame Relationen aufgestellt werden. Dinge oder Gegebenheiten werden nicht einfach als solche und für sich allein stehend betrachtet, sondern als in Beziehung stehend zu andern Dingen oder Gegebenheiten oder als jeweils bedeutsam in einem ganz bestimmten Zusammenhang, der eventuell auch nur für einen einzelnen Abelam gültig oder relevant sein kann. Es gibt deshalb viele individuelle Erklärungen für Gegebenheiten und Zusammenhänge, Erklärungen, die manchmal beinahe ad hoc kreiert oder formuliert zu werden scheinen, – allerdings nach einem zu Grunde liegenden Modell, das den Abelam unbewusst und unformuliert geläufig ist, und das im Verlaufe des Sozialisationsprozesses internalisiert wird.

Forge hat im Zusammenhang mit der Kunst bei den Abelam nachgewiesen, wie der junge Mensch (Mann) von Initiation zu Initiation immer mehr in den Bereich eines Wissens, das der Kunst Bedeutung gibt und auch umgekehrt die Kunst – immer (nach Forge) ohne verbale Stützung – als Bedeutungsträger, d.h. als Darstellung kultureller Geschehnisse und Tatsachen erscheinen lässt (speziell 1970a: 275/280–282/288). Man kann das von Forge in bezug auf den Bereich der Kunst Gesagte ausdehnen auf die Bereiche des Initiationsgeschehens, des Zeremonialyamkomplexes und des Alltages überhaupt, und entsprechend sagen, dass die jungen Menschen (vor allem Männer) allmählich in den Bereich eines Wissens hineinwachsen, das vielen Dingen und Elementen des eigenen und des Dorflebens Sinn und Bedeutung gibt, so etwa der Geschlechterbeziehung, der Generationenbeziehung und dem Bereich der unsichtbaren, mächtigen, geheimnisvollen Geistwesen und Ahnen.

Im folgenden soll zuerst auf bedeutsame Relationen, also auf Ketten von aufeinander verweisenden Symbolen und Zeichen, kurz, auf Ketten von bedeutsamen Elementen in den

Vorstellungen über die beiden wichtigen kulturellen Grundthemen Mann und Frau und Jugend und Alter eingegangen werden, sodann auf die sprachliche Form, nämlich die verschlüsselte Rede (die meist Metaphernsprache ist), in der diese bedeutsamen Relationen ausgedrückt werden.

Symbol wie Metapher haben, wie schon erwähnt, ähnliche Funktion. Im Falle des Symbols steht ein Ding, in unserem Zusammenhang meist ein konkretes Objekt, für etwas anderes (Ding *oder* Abstraktion) oder steht mit diesem in Beziehung, im Fall der Metapher ist es kein Ding, sondern ein Wort oder ein Ausdruck – wir befinden uns damit also auf der Ebene des Mediums Sprache – das/der auf etwas anderes verweist oder etwas anderes meint. Symbol wie Metapher haben Zeichen-, Hinweis- oder Verweischarakter, Symbol wie Metapher stehen im übertragenen Sinn für etwas anderes, das in einem wichtigen Aspekt als ähnlich, analog oder identisch angesehen wird, und das mit dem im Symbol oder in der Metapher Ausgedrückten in einem umfassenden Assoziationszusammenhang steht (alles 2.2).

Exkurs: Wissen und Wissenserwerb

Wir wollen hier in einem Exkurs kurz auf die Frage des Wissenserwerbs eingehen und auf das Problem des unterschiedlichen Anteils der einzelnen Dorfbewohner an dem Wissen, das sich auf die genannten Grundthemen im Dorfleben bezieht, und das beim Denken in bedeutsamen Relationen und beim Sprechen in verschlüsselter Rede eine Rolle spielt. Was schon für das Wissen speziell über Boden gesagt wurde, gilt auch für Wissen über die eigene Kultur, generell nämlich, dass es sich zusammensetzt aus dem individuellen Wissen, aus den Vorstellungen und Interpretationen der einzelnen. Wichtig ist für die Abelam auch bei diesem umfassenderen Wissen, dass überhaupt jemand weiss. Häufig versuchen beispielsweise *nəmandu* ohne Gesichtsverlust, durch Nachfrage bei andern *nəmandu* mögliche Wissenslücken zu füllen oder über Unklarheiten Aufschluss zu bekommen. Über einzelne Elemente etwa einer Mythe oder eines Ereignisses aus der Vergangenheit können die Männer stundenlang diskutieren, bis sie von jemandem eine sie alle zufriedenstellende Antwort erhalten haben, oder bis sie sich auf eine alle zufriedenstellende Version der betreffenden Mythe oder Erzählung einigen können. Das Wissen über den Initiationskomplex, über den Zeremonialyamskomplex, über Mythen und Geschichten aus der Vergangenheit ist bei den einzelnen Männern (und Frauen) keineswegs identisch oder gleich gross. Erst ein Zusammenfügen oder Kombinieren der Einzelaussagen und der individuellen Hypothesen insbesondere der befragten Männer, aber auch einzelner Frauen, lässt auf das wesentliche gemeinsame Gesamtwissen vor allem der männlichen Abelam schliessen¹. Dabei erscheinen nach meiner Erfahrung die Aussagen der Frauen oft einheitlicher als diejenigen der Männer, und die Frauen heben im Gespräch über ein Problem oder ein Thema oft ein besonderes, von den Männern vielleicht nur am Rande erwähntes Element als speziell bedeutsam hervor, was dem Ethnologen bei seiner Sucharbeit weiterhelfen kann. Natürlich besteht ein Unterschied im Wissen und im Zugang zu Wissen nicht nur zwischen den Männern und Frauen, sondern auch zwischen den interessierten und den weniger interessierten Männern und Frauen, zwischen jüngeren und älteren Frauen und zwischen jüngeren und älteren Männern (wobei bei den Männern auch die Anzahl und die Art der durchlaufenen Initiationsstufen entscheidend ist).

¹ Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang zwei Aussagen Barths und Schieffelin's zur Tradition des Wissens bei den Baktaman und den Kaluli im Hochland Papua New Guineas. Barth schreibt von der Abwesenheit gemeinsamer Prämissen und geteilten Wissens zwischen verschiedenen Baktaman, die miteinander in engem Austausch stehen (1975: 264/65). Schieffelin betont die Tatsache, dass die Ideen der Kaluli über das Unsichtbare kein kohärentes System bilden, sondern aus unterschiedlichsten Erfahrungen unterschiedlichster Informanten, die nicht immer übereinstimmen, zusammengesetzt sind (1976: 104).

Frauen erklären zu ihrem Nichtwissen über bestimmte Dinge häufig:

«Ich weiss nicht – es ist etwas, mit dem nur Männer zu tun haben, das nur Männer wissen.» (Rita)

oder eine bestimmte Frau sagte auch:

«Ich weiss es nicht. Ich habe ein scharfes Mundwerk und alle *nāmandu* fürchten mich deswegen und haben mich (aus ihrer Nähe) weggejagt. So habe ich nichts (kein Wissen) gehört von ihnen.» (Agre)

Junge Männer entschuldigen ihr Unwissen über etwas oft wie im folgenden Fall Wangi:

«Man hat mir nichts davon gesagt, man hat mich nichts gelehrt.»

Auf eigene Erklärungsversuche verweisen sowohl Männer wie Frauen oft, indem sie ein primäres Wissen (Männerwissen oder als altüberliefert empfundenes Wissen) über eine Sache von ihren eigenen Interpretationen und Gedanken darüber unterscheiden. Zum Beispiel:

Ich weiss nicht, es ist Wissen der Männer, und was die Männer denken, weiss ich nicht. *Meine Gedanken* zu dieser Sache (zu der Holzschnitzerei *tikit*, die den unteren Abschluss der Männerhausmalerei bildet) sind, dass man (beim Betrachten) an das Entstehen von Kindern denken soll.» (Wandjenai: Frau)

«*Ich weiss es nicht*, sonst könnte ich es dir sagen. Es ist ein Motiv von früher. *Ich glaube*, es zeigt, was Männer und Frauen zusammen zu tun pflegen.» (Wangi)

In den Interviews äusserte sich manche Frau, nachdem sie mehrmals ihr Nichtwissen hatte eingestehen müssen, entrüstet darüber, dass ihr ihr Ehemann über die betreffenden Dinge nicht mehr erzählt oder erklärt habe. Daneben gab es aber auch Frauen, die über mich den Kopf schüttelten, voll Erstaunen darüber, dass ich sie nach etwas gefragt hatte, das doch bekanntlich zum Wissensbereich von Männern gehöre. Einigen Frauen wiederum waren zu meiner damaligen Verwunderung einzelne Assoziationsbereiche, in deren Zusammenhang bestimmte bedeutsame Elemente standen, klarer als manchem Mann. Doch so verwunderlich ist das gar nicht; Frauen sind in Wirklichkeit keineswegs kategorisch vom Hören und Erfassen einzelner wichtiger kultureller Wissens Elemente und Überlieferungen ausgeschlossen. Auch Frauen hören Mythen, können Männern beim Gespräch zuhören, hören mit bei Dorfdiskussionen, vernehmen die Texte von öffentlichen Gesängen und können, falls ihr Interesse irgendwie geweckt worden ist², in Wesentliches selber Einblick gewinnen. Einzig von den zentralen Teilen und Orten des Initiationswissens und -geschehens sind sie ausgeschlossen. Was das Initiationswissen betrifft, so bewahren die Männer gerade hier ihr Männerwissen am eindrucklichsten. Was allerdings über die Initiationen im alltäglichen, informellen Gespräch und Gedankenaustausch unter Männern geäussert wird, bleibt den Frauen nicht verborgen. Auch ist schon mancher Frau von einem Mann oder einer wissenden alten Frau mit Ansehen etwas Wesentliches aus dem Bereich des Männerwissens anvertraut worden, und schon manche Frau hat sich selber gewisse wesentliche Dinge aus dem Bereich des Männerwissens merken können.

Gerade aus dem Bereich des Zeremonialyamsanbaues scheinen einzelne Männer ihren Frauen hie und da besondere Geheimnisse, von denen es eigentlich heisst, sie dürften

² Das Interesse der Männer wird auf evidente Weise geweckt im Rahmen von Initiationen und Zeremonialyamsanbau. Männer vermögen durch Wissen Prestige zu erwerben. An Männer, nicht aber an Frauen, wird die Erwartung gestellt, sich um Wissen über kulturelle Zusammenhänge, eben um Männerwissen oder tradiertes Wissen, zu kümmern. Frauen werden als Menschen behandelt, die gar nicht wissen können, und sie kümmern sich auch selbst schon aus diesem Grund oft nicht einmal um das, was ihnen eigentlich zugänglich wäre.

Frauen und Kindern nicht zu Ohren kommen, anzuvertrauen, wenn sie ihre Frau als verschwiegenen, verlässlichen und guten Menschen betrachten.

In einer Sequenz einer Erzählung von der Besiedlung des heutigen Gebietes wurden beiläufig zwei Frauen erwähnt, die mit Männern zusammen initiiert worden waren. Auf meine Frage, ob dieses Ereignis in Wirklichkeit auch heute möglich wäre, reagierten die Männer keineswegs entrüstet, sondern betonten, dass dies selbstverständlich in speziellen Situationen möglich sei. Aber wenn auch diese Vorstellung allen geläufig war, erinnerte sich doch niemand an einen entsprechenden Fall und konnte auch niemand wirklich sagen, welche speziellen Situationen gemeint seien. *nəmandu*, die eine Verantwortung für ihr Dorf empfinden, weisen in Dorfdiskussionen immer wieder auf die Bedeutung des Wissens hin und erinnern alle Dorfbewohner immer wieder mahnend daran, dass das Wissen für das Fortbestehen des Dorflebens bestimmend ist. Männer, Frauen, Kinder, Alte und Junge sollen sich alle, jeder auf seine Weise, durch diese Mahnungen angesprochen fühlen.

Erklärungen wichtiger Dinge oder Sachverhalte werden zum Beispiel mit den Worten, «dies hat eine Bedeutung, man erzählte uns folgende Geschichte» oder «es gibt eine Geschichte zu dieser Sache, eine Geschichte, die wir nicht vergessen dürfen», eingeleitet. Mythen, tradierte Erzählungen, alles, was andere Männer oder Frauen, meist aber *nəmandu*, je erzählt haben, alles, was man gehört hat, kurz, alles, was man an Erinnerung mit sich trägt, bildet die Substanz des eigenen Wissens und die Grundlage von Erklärungen und eigenen Hypothesen.

Wer nie die Musse gefunden hat, sich zu *nəmandu* zu setzen und still ihren Gesprächen zuzuhören, wer nie aufmerksam an Dorfversammlungen teilgenommen hat, hat auch keine wesentlichen Geschichten und Erzählungen gehört, die ihm als Grundlage eigenen Wissens dienen könnten. Grosse Männer, *nəmandu*, zeichnen sich ausdrücklich dadurch aus, dass sie gut erzählen können, dass sie viele Geschichten kennen, und dass sie diese möglichst vollständig und detailreich, nicht nur einer vagen Spur nach, wieder zu erzählen wissen. Männer, die gestehen, selber nicht so viel wie ein *nəmandu* zu wissen, sagen oft, sie hätten die wichtigen Geschichten nur halb (oder teilweise) aufgenommen. Solches Halbwissen wird in Kimbangwa als Attribut von Kindern, von jungen Männern und Frauen, die (noch) nicht richtig denken können, angesehen (mehr dazu 6.1.2). Wissen, tradierte Erzählungen und Denken gehören für die Abelam unmittelbar zusammen. Als einmal während eines gemeinsamen Zusammensitzens ein Mann von sich aus den *nəmandu* Winauru aufforderte, mir die Mythe von Wapilan – sie war mir damals noch unbekannt – zu erzählen, meinte Winauru einleitend, gleichzeitig Vorstellungen aus dem Bereich des Cargodenkens äussernd:

«Sie weiss doch schon alles. Es gibt das grosse Buch, die Bibel. Die Weissen wissen alles – sie haben alles herausgefunden. Nun wollen sie es auch von uns wissen. Gut! Wir müssen es ihr erzählen, genau erzählen. Sie (die Weissen) arbeiten mit der Bibel (wissen durch die Bibel). Wir arbeiten mit dem Denken («tingting» = Gedanke, Erinnerung, Vorstellung).»

6.1 Bedeutsame Relationen, exemplifiziert am Beispiel der *korambu*-Malereien

Bestimmte bedeutsame Elemente – Dinge, Gegenstände, Handlungen, Wesen – werden von den Abelam als Zeichen und Hinweis und als Symbol für jeweils etwas anderes betrachtet. Solche bedeutsame Elemente sind in Bedeutungs- oder Beziehungsketten innerhalb eines Assoziationskontextes eingegliedert, stehen also in bedeutsamen Relationen zu anderen Elementen.

Die Untersuchung der Bedeutungsgeladenheit, die so wichtige Elemente wie zum Beispiel Mann, Frau, Land, Ahnen, weibliches Schamhaar, Kokosnuss oder Flughund für die Abelam haben, und der Beziehungen, oder Relationen, in denen diese Elemente stehen, gibt einen Einblick in die Art und Weise, wie die Abelam ihre Umwelt, ihr Zusammenleben und die damit verbundenen Geheimnisse sehen und erklären.

Bevor wir genauer eingehen auf die zwei genannten Grundthemen im Leben der Abelam – wobei wir uns dabei auch des Mittels bedienen werden, diejenigen bedeutsamen Relationen zu betrachten, die diese Grundthemen zu erhellen vermögen – wollen wir im folgenden zuerst noch über bedeutsame Elemente und Relationen sprechen und deren Eigenart, oder Wesen, an einem Beispiel exemplifizieren. Wir stützen uns dabei auf Interview-Aussagen³ zu Motiven der Frontmalerei (*mbai*) des *korambu*-Männerhauses (cf. Abb. 8).

Für die meisten befragten Männer und einige Frauen bereitete das spontane Nennen der möglichen Bedeutung einzelner besonderer Motive der *korambu*-Malereien keine auffallend grossen Schwierigkeiten, wenn auch die Aussagen meist sehr knapp und direkt ausfielen, d.h. auf ausgreifende Erklärungen der bedeutsamen Verweise verzichteten:

«Matbetagwa (wilde Frau, Herrin der Tiere im Busch; Motiv zuoberst auf der Giebelfront) ist für alle Menschen da; dieses Motiv bezieht sich auf die Menschen. Sie, Matbetagwa, lockt Menschen in den tiefen Busch und verwirrt ihren Kopf.» (Kwambiwai: Frau)

«*ndundama* (Mensch-Gesicht-Motiv) bedeutet Männer. *namandu* schauen (dem Alltagsleben zu); sie zeichnen (dann) Gesichter mit Farbe.» (Maria)

«*kwandjitagwa* (weibliche Flughunde; *kwandjindama*-Motiv) zeigen, dass die Männer an Frauen denken und mit Frauen immer gerne scherzen wollen.» (Agnes)

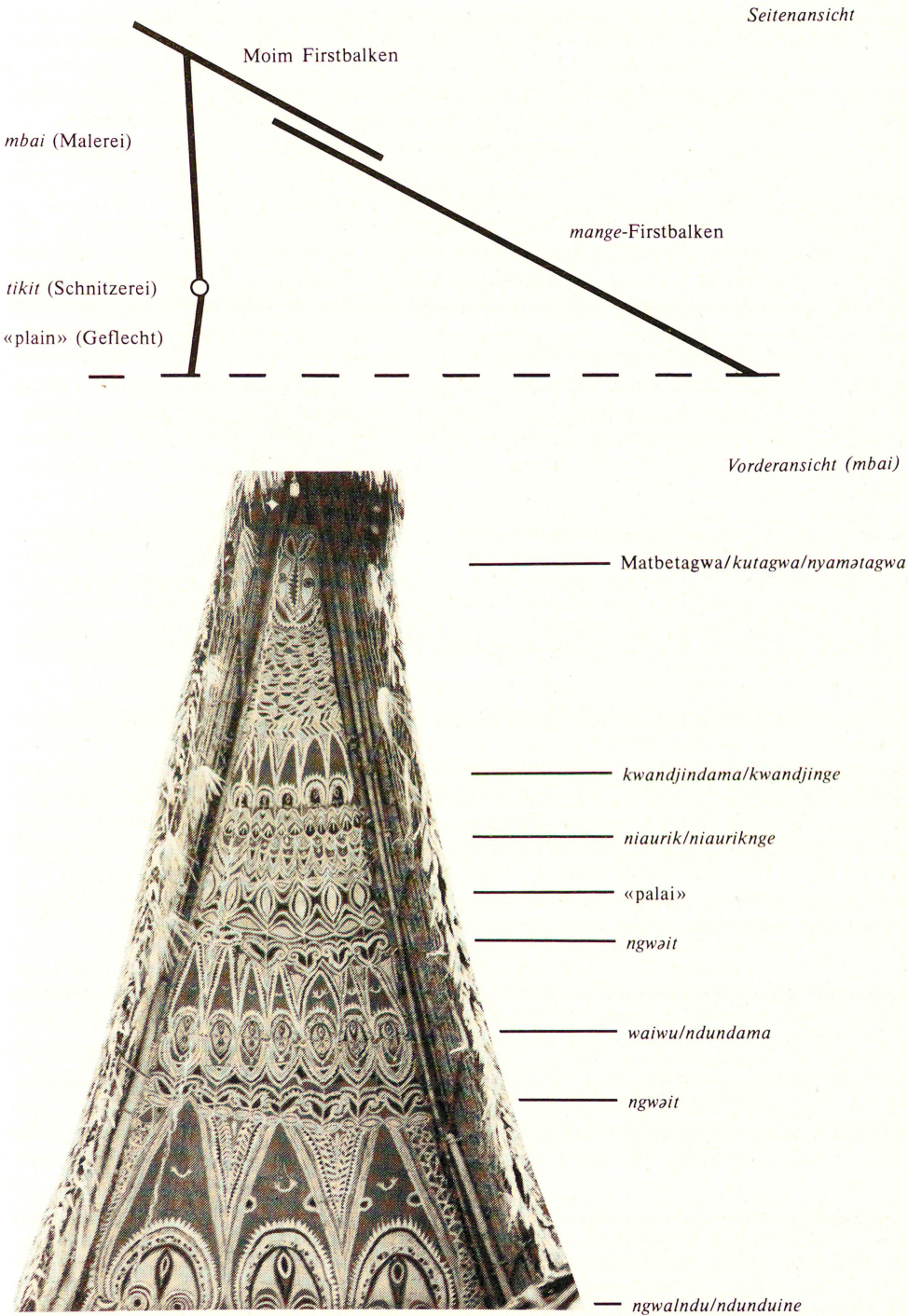
«*waiwu* (?) steht für Männer. Die Männer reden zusammen und bringen alles zum Laufen.» (Sai-gapa)

Für einige wenige waren die Motive nur Schmuck, aber auch die andern Dorfbewohner gaben als weitaus häufigste vordergründige Umschreibung der Funktion der Motive immer wieder an, diese seien zur Verschönerung des Weilers und Dorfes da. Warum aber wird gerade das – von allen Befragten als wichtiges Motiv betrachtete – weibliche *wale*-Wesen Matbetagwa (ein *kutagwa*-Wesen – wilde Frau oder «sanguma» = Hexe –, die Herrin der Tiere im tiefen Busch) auf dem *mbai* abgebildet? Nur um die Menschen vor den Gefahren, die im Busch lauern, zu warnen, wie viele meinten? Deutet die Nähe des Motives Matbetagwa zum Firstbalken *mange* (eigentlich ja dessen Verlängerung Moim), der die Dachschräge bildet und mit Walesakindu, dem Sonne-Mann (*nya-ndu*), in Zusammenhang gebracht wird, eventuell auf eine Beziehung von Matbetagwa zu dem obersten weiblichen göttlichen Wesen *mbabmu-tagwa* (Mond-Frau) hin? Wieso heisst eine der beiden *ara*-Initiationsgruppen jeweils *kutagwa*, wie auch Matbetagwa genannt wird? Hat diese Bezeichnung etwas zu tun mit Matbetagwa und damit, dass diese in gedanklicher Nähe zur Mond-Frau, zu Walesakitagwa gesehen wird?

Weitere für alle Befragten hervorstechende Geistwesen-Motive auf der *mbai*-Malerei sind die *ndunduine* (grossen Männer), die *ngwalndu* (Geistwesen) einzelner Clane des Dorfes. Die weiteren Gesichter (*ndama*-) Motive wurden von einigen Befragten ebenfalls als *ngwalndu*-Wesen bezeichnet, von den meisten aber als Hinweise auf die Gesamtheit entweder der Männer oder der Frauen des Dorfes verstanden. Es handelt sich dabei um die Motivreihen *kwandjindama* (Flughund-Gesicht; manchmal auch *kwandjitagwa* = weibliche Flughunde genannt)/*kwandjinge* (Flughund-Ort), *niaurik*/*niauriknge* (Schmetterling-Ort) –

³ Es muss vor Augen gehalten werden, dass alle hier erwähnten Aussagen, auch diejenigen der Männer, primär exotisches Wissen sind, und dass es sicher weitere esoterische bedeutsame Relationen der einzelnen Motive gibt, die bei genauem Einbezug des gesamten – hier nicht untersuchten – Initiationskomplexes enthüllt würden.

Abb. 8 korambu-Vorderfront, Firstbalken und einige Motive der mbai-Malerei



«poroman» (Gegenstück, Doppel) der *ndundama* (Mensch-Gesicht/Mann-Gesicht) oder *waiwu*⁴ – und *ndundama/waiwu*. *waiwu* steht für die Abelam in gedanklicher Verbindung zum Motiv *ngwəit* (Libelle). Wir kommen auf *ngwəit* gleich zurück.

Es gibt Mythen, die von *kwardji* (Flughund) handeln. Es gibt ein Mythensegment einer sonst nicht mehr vollständig bekannten Mythe, das bezüglich der *niaurik* (Schmetterlinge) erwähnt, dass diese aus Schweiß und Schmutz («doti») von Frauen entstanden seien. Diese ist für die Abelam ein Anknüpfungspunkt, das Motiv *niaurik* mit Frauen zu assoziieren.

Wie *kwardji* und *ngwəit* ist auch der Ausdruck *niaurik* als Wort zudem eine Metapher, die im Alltag gebraucht wird, und zwar als Metapher für Frau: wie der Schmetterling von Blume zu Blume, bewegt sich die Frau von Geliebtem zu Geliebtem.

Der Ausdruck *kwardji* kann ebenfalls eine Metapher für Frau sein. Vor allem für die Frauen ergibt sich die Erklärungsmöglichkeit des für sie bekanntesten und fassbarsten Motives *kwardjitagwa* (weiblicher Flughund) aus dieser alltäglichen Metapher. Das tertium comparationis von weiblichem Flughund und Frau ergibt sich aus der charakteristischen Haupteigenheit der Flughunde, sich irgendwo an einen Baum zu hängen, herumzuhängen. Mit dieser Eigenheit gleichgesetzt wird – auch von Frauen selbst! – das Wesen der Frauen, von denen es heisst, dass sie sich irgendwo, das heisst bei einem Mann eines andern Clanes oder Dorfes, niederlassen können, und sie so betrachtet auch «wie Flughunde herumhängen»⁵. Allerdings assoziierten auch alle Männer, ob initiiert oder nicht, das Motiv *kwardjitagwa* mit Frauen. Nur ein Mann fügte eine zusätzliche Bedeutung von *kwardjitagwa* hinzu:

«*kwardji* ist eine Frau, die sich gerne an dunklen Orten aufhält. Sie geht gerne zu kleinen Flüsschen, sie liebt Blätter der Sagopalme. Wir verweisen (auf der *mbai*-Malerei) auf diese weiblichen Flughunde; alle Dinge nehmen wir (Menschen) von ihr (dem weiblichen Flughund), nehmen wir vom Ort, wo sie sich am liebsten aufhält. Wir nehmen Sagopalmbblätter von ihr. Für weisse Blätterfarbe verwenden wir Sagopalmbblattscheiden von ihrem Ort. Alle unsere wichtigen Arbeiten machen wir mit Sagopalmbblattscheiden. Wir sagen: «Alles nehmen wir von ihrem Ort, wir müssen sie malen».» (Ndukabre)

ngwəit (Libelle) ist ein Tier, das in Scharen knapp über dem Wasser tanzend anzufinden ist, und das Motiv *ngwəit* erinnert die Abelam entsprechend an die Männer, die sich ähnlich zu wichtigen Dorfversammlungen zusammensetzen pflegen. Einige fühlten sich durch das Motiv *ngwəit* auch mehr an alle Dorfbewohner erinnert, die ähnlich während «*singsing*»-Festen zusammen zu tanzen pflegen. Das Motiv *ngwəit* erinnert an die wichtigste Eigenschaft des Mannes, der primär verantwortlich ist für das gute Zusammenleben der Menschen im Dorf. Wie die Libelle sollte der Mann in ständiger Bewegung und Aktivität sein und sich gesellig benehmen. Ein Mann beurteilte die Bedeutung der Motive *ngwəit/waiwu*, die eng zusammengehören, allerdings auch weitergefasst:

«Es heisst, dass alle Clane sich zusammentun. Alle Dörfer, alle Clane, alle Familien müssen sich versammeln, müssen Freude haben an «*singsing*»-Festen, Freude haben am *korambu*-Männerhaus. *waiwu* (er bezeichnet *waiwu* als Libelle) bewegt sich über dem Wasser. Diese *waiwu* versammeln sich zuhauf und tanzen, wie die Menschen es bei Festen tun.» (Michael)

Ob nun das Motiv *waiwu* direkt als Libelle gesehen wird, oder ob es erst über den Zusammenhang mit *ngwəit* (Libelle) in den erwähnten Assoziationsbereich gelangt, der von Libellen, die über dem Wasser tanzen, handelt – das Motiv *waiwu* verweist auf alle Fälle auch auf Wasser und somit auf *wale*-Geistwesen, steht also gleichzeitig für Mensch (Mann)

⁴ Auf kleinen Giebelfronten (*mbai*) haben nur die drei Gesichts-Motivreihen *kwardji/niaurik/waiwu* oder *kwardji/niaurik/ndundama* Platz, auf grösseren die vier Gesichts-Motivreihen *kwardji/niaurik/ndundama/waiwu*. Einige Informanten meinten, *waiwu* und *ndundama* seien das gleiche (davon wurde auch in Abbildung 8 ausgegangen).

⁵ Forge nennt zwei andere Bedeutungen dieses Motivs (1966: 30).

und für Geistwesen. Muss dies als Hinweis auf eine momentane Identität, als Hinweis auf gegenseitiges Aufeinanderbezogensein oder als Hinweis auf eine dritte, nur im Initiationsablauf mitgeteilte Beziehung verstanden werden? Diese Frage kann hier mangels Informationen nicht beantwortet werden.

Mit dem Motiv *waiwu* verbunden ist das Motiv *ndundama*, eine rein deskriptive Bezeichnung, scheinbar ohne weitere Konnotationen.

Alle bisher erwähnten Motive, ja alle Motive der *korambu*-Malereien überhaupt, scheinen mir mit *wale*- und/oder *ngwalndu*-Geistwesen in Beziehung zu stehen. So scheint mir das Motiv *kwardjitagwa* mit *Matbetagwa* und indirekt mit der Mond-Frau in einer bedeutsamen Relation (in welcher?) zu stehen oder das Motiv *waiwu/ngwäit* mit den *ngwalndu*-Wesen, da dieses Motiv von einigen als *ngwalndu* bezeichnet wird, und da es auch real so nahe bei den *ngwalndu*-Motiven steht. Welche weiteren erhellenden bedeutsamen Relationen, die auf *ngwalndu*- und *wale*-Geistwesen verweisen könnten, gehen von *niaurik* (Schmetterling) aus?⁶

Ein weiteres noch zu erwähnendes bedeutsames Motiv der *mbai*-Malerei ist *gambanyan* (Totengeist-Seele oder Totengeist-Kind), ein Motiv seitlich unterhalb des *ndunduine*-Motivs; *gambanyan* stellt Knaben oder Mädchen dar.

«*gambanyan* ist *wuranyan* (Seele) von Männern und Frauen. Die *gambanyan*-Knaben und -Mädchen auf der *mbai*-Malerei sind kleine *ngwalndu*. Sie sind die Familie von *Katu* (dem Haupt-*ngwalndu*-Wesen der Clane der geographischen Hälfte *kwien*). Aus einem Bein von *Katu* ist *gambanyan* *Kulämi* (neben *Katu* ein *ngwalndu*-Geistwesen der Clane *Mbugnipate* und *Nangikum*) entstanden. Warum? Weil die Clane auseinandergefallen sind: so der Clan *Mbugnipate* und der Clan *Nangikum*. Einige *gambanyan*-Motive verweisen auf verstorbene Kinder. Einige *gambanyan*-Motive verweisen auf *wuranyan*; die jungen Leute sollen sich amüsieren während «sing-sing»-Festen.» (Michael)

«Dieses *gambanyan*-Motiv ist das Abbild meiner Schwester *Agnes*. Wenn du (als einer der Maler des *mbai*) keine Schwester hast, kannst du beim Malen des *gambanyan* an einen kleinen Bruder denken; an ein Kind dieses Weilers. Wenn die Kinder spielen, werden sie zueinander sagen: «Schau dort oben, das ist *Sona*, das ist *Suaki*.» Sie werden Freude daran haben, die Kinder. Wir sagen *gambanyan*, ein verstorbene Kind. Wir malen und denken an neue (nichtverstorbene und noch nicht geborene) Kinder. Es ist *andjekundi* (verschlüsselte Rede), wenn wir sagen, *gambanyan* sei *Agnes*, sei *Sona*. Es erinnert aber schon an die verstorbenen Kinder.» (Ndukabre)

Jeder macht sich eine eigene Vorstellung zum Motiv *gambanyan*, das dadurch viele Bedeutungen evoziert. Dass die Kinder daran Freude haben sollen, dass die jungen Leute sich angesichts dieser Abbildung amüsieren sollen, dass man, angesichts von verstorbenen, an lebende und noch auf die Welt zu kommende Kinder denken soll – all dies sind Vorstellungen, die ebenso stark auf die Menschen in ihrer Alltagssituation hinweisen wie etwa das Motiv *kwardjitagwa* (weibliche Flughunde), das auf Frauen verweist.

Nicht nur das gemalte *gambanyan*-Motiv erinnert aber an Kinder und an ihre Zeugung. Wie schon erwähnt, nimmt auch die Holzschnitzerei *tikit* unterhalb der *mbai*-Malerei darauf Bezug. Das Motiv der *tikit*-Schnitzerei am Männerhaus des Weilers *Tagwasapu* in *Kimbangwa* hebt sich von den meisten sonstigen *tikit*-Motiven an Männerhäusern in der Gegend ab. In den meisten *tikit* sind Gesichter von *ngwalndu*-Geistwesen, von *baba*-Wesen, von Vögeln oder andern mythischen Wesen, aber auch von *namandu*, wichtigen Männern von einst, die im Kampf getötet worden sind, in geschnitzter Form dargestellt. Auf dem *tikit* in *Kimbangwa*, in *Tagwasapu*, sind zwar ebenfalls *ngwalndu*-Geistwesen dargestellt, aber als *wangi* (kopulierendes Paar)-Motiv. Zwei männliche *ngwalndu*, nach häufigster Aussage *Sukurumbun* und *Gutasipua*, die *ngwalndu* der Clane *Sarekum* und *Kwangrukum*, deren

⁶ Alle diese Fragen müssten in einer neuen Arbeit untersucht werden, da für die vorliegende Arbeit das reiche Feld an Bezügen und Hinweisen, das sich erst im gesamten Initiationskomplex aufschliesst, nicht an Ort untersucht worden ist.

nəmandu den Bau dieses Männerhauses geleitet haben, kopulieren mit ihren zwei unbekannten Frauen. Jeweils links von einem der zwei Paare ist dessen Kind zu sehen, einmal ein Knabe (*Gənbui*) und einmal ein Mädchen (*Gramənengu*).

«Das *tikit* erzählt von Mann und Frau und vom Kinderkriegen. Wenn man Dinge richtig zusammenbringt («*poromanim*»), entsteht ein belebter Weiler, entsteht ein belebter Boden.» (Enia: Frau)

«Diese beiden Kinder sind die ersten Kinder überhaupt, die es (je) gegeben hat.» (Sarekisik)

«Das *tikit* ist da, damit wir uns freuen, ist da, uns etwas zu lehren, uns zu mahnen.» (Waunengu)

«Das männliche *ngwalndu*-Geistwesen und seine Frau sind die ersten Menschen, die es (je) gegeben hat. Der Knabe und das Mädchen auf dem *tikit* – sie haben keinen Namen – sind die ersten Kinder, die es je gab. Das *tikit* bedeutet, dass Mann und Frau Kinder haben müssen. Du kannst mit eigenen Augen sehen, dass ausserhalb der Zeremonialzeit höchstens zwei bis drei Frauen schwanger werden. Während der Zeremonialzeit, während der Zeit der «*singsing*», werden sehr viel mehr Frauen schwanger, weil dann alle jungen Männer nach Frauen Ausschau halten und ihnen folgen. Dann werden alle jungen Frauen schwanger. Alle freuen sich (am Leben) in dieser Zeit.» (Ndukabre)

Die *tikit*-Schnitzerei, dieses bedeutsame Element, das stark auf das Alltagsleben der Dorfbewohner verweist, hat wiederum ein Pendant im Innern des *korambu*-Männerhauses. Während der «*singsing*»-Feste zur Einweihung eines Männerhauses, bei denen Männer, Frauen und Kinder im Innenraum des *korambu* tanzen, werden an einer langen, vom First herunterhängenden Schnur geschnitzte Figuren festgemacht. Diese Figuren werden von einigen als *wapinyan* (Yams-Seele oder Yams-Kind), von andern als *gambanyan* (Totengeist-Seele oder Totengeist-Kind) identifiziert. Man kann vermuten, dass diese verschiedenen *gambanyan* im Innern des *korambu*, die unter anderem als kleine *ngwalndu*-Geistwesen bezeichnet werden, ebenfalls *ngwalndu*-Kinder sind wie der abgebildete Knabe und das abgebildete Mädchen auf dem *tikit* der *korambu*-Giebelfront.

Diese aufgehängten Holzstatuen im Innern des Männerhauses, die das Herz der jungen Leute erfreuen sollen, und die – neben *manamgup*-Zaubersprüchen und sonstigen individuellen Handlungen – als eine Art zusätzlicher Liebeszauber zur Erlangung der vollen Aufmerksamkeit einer Frau angesehen werden, werden auch *wapinyan* genannt. *wapinyan* heissen ja auch bestimmte im *korambu* den Initianden gezeigte Holzstatuetten, die den *ngwalndu*-Schnitzereien, die ebenfalls nur Initianden zu sehen bekommen, ähnlich sind, und die als «*poroman*» (Gegenstück) des *wapiwe*-Yamssteines den Pflanzern zu Yamserfolg verhelfen sollen.

Warum heissen diese Holzschnitzereien mit unterschiedlichem Bekanntheitsgrad – nur die erwählten kleinen Holzfiguren an der Schnur im Innern des Männerhauses sind den Frauen bekannt – beide *wapinyan*? Welche Verbindung besteht zwischen ihnen? *wapinyan*, der den Männern im Pflanzgarten hilft, gehört doch zur tabureichen Jahreshälfte, der Pflanzzeit, in der der Mann gerade nicht an Frauen und Zeugung von Kindern denken sollte. *wapinyan/gambanyan* aber gehören in die Zeit der Feste, des Zusammenfindens von Mann und Frau, in die Zeremonialzeit. Könnte dahinter die Vorstellung stehen, dass sich das Jahr, hauptsächlich auf den Yamszyklus bezogen, in zwei unterschiedlich gewichtete Perioden aufteilt, dass aber *wapi*-Yams nicht nur die strenge Pflanzzeit dominiert, sondern auch die genussreiche Zeremonialzeit erst ermöglicht? Zu bedenken ist zudem auch, dass sowohl *gambanyan/wapinyan* wie auch *wapinyan/wapiwe* mit Fruchtbarkeit zu tun haben; die ersteren sollen die Fruchtbarkeit der Menschen, letztere diejenige der Nahrung garantieren:

«An der Schnur, an der auch die «*kundu*» (Sanduhrtrommel) für den *mindja*-Gesang hängt, ist eine *wapinyan*-Holzschnitzerei festgemacht. Sie singt mit uns mit. Sie ist ein Schmuck. – Ja, die Frauen sehen *wapinyan*, wenn sie ins Männerhaus hineinkommen, und bewundern diese Figur. So können sich die Männer den Frauen gut nähern.» (Maria)

«Etwas habe ich noch (zu erwähnen) vergessen: *gambanyan*. Die Männer sehen, dass es in einem Weiler oder Dorf nicht viele Menschen gibt. Gut! Sie bauen ein *korambu*-Männerhaus. Sie schnitzen kleine Holzfiguren und hängen sie im Innern an die Schnur für die Sanduhrtrummel oder befestigen sie aussen am Männerhaus. Das tun sie. Dann sagen sie: «In diesem Männerhaus, das wir gebaut haben, müsst ihr singen und tanzen; dann müsst ihr Kinder zeugen. Das Dorf (der Weiler) hat zu wenige Bewohner. Wir haben diese *gambanyan*-Figuren geschnitzt, dass ihr Kinder haben werdet».» (Ndukabre)

Im Zusammenhang mit den kleinen Holzstatuetten *wapinyan/gambanyan*, dem *wangi*-Motiv des *tikit* und dem *gambanyan*-Motiv der *mbai*-Malerei wurden von mehreren Informanten auch Holzschnitzereien kopulierender *ngwalndu*-Geistwesen (*wangi*), die die Initianten während der *ngwalndu*-Initiationsstufe zu sehen bekommen, erwähnt. Zwei Männer unter dreissig Jahren erinnerten sich, was ihnen von *nəmandu* vor diesen *wangi* gesagt worden ist:

«Sie sagten uns, wir sollten diese drei kopulierenden *ngwalndu*-Geistwesen anschauen. Sie sagten uns dabei: «Ihr dürft nun sehr vieles lange Zeit nicht essen. Ihr müsst stark sein und diese Tabus einhalten.» Wir hörten, dass wir nun eine Frau finden müssen und Kinder zeugen müssen. Dann erst dürfen wir *wapi*-Yams pflanzen und auch Hauptpflanze eines *wapi*-Gartens sein. Junge Männer müssen zuerst heiraten, dann können sie ganzes Wissen erwerben. Wir dürfen nun nicht mehr alles essen, was wir wollen. Wenn die Ehefrau dem ersten Kind noch die Brust gibt, dürfen wir *wapi*-Yams pflanzen.» (Manari)

«Es gibt eine Schnitzerei von einer Frau und einem Mann (*wangi*-Motiv), die wir während einer Initiation zu sehen bekommen. Es ist etwas sehr Bedeutendes, Mann und Frau; dies lehren uns die *nəmandu*. Die *nəmandu* lehren uns (während der Initiation) alles, was wir über den Nahrungsanbau, das Schnitzen, das Malen wissen müssen. Wir gehen hinein in das Männerhaus und sehen. Wir verlassen das Männerhaus und müssen jetzt arbeiten. Wenn wir nicht in das Männerhaus «schauen» gehen (initiiert werden), können wir auch nicht richtig pflanzen. Ein Mann, der bestimmte Dinge während der Initiation noch nicht gesehen hat, und der noch keine Frau geheiratet hat, hat keine Stärke; er muss erfolglos bleiben.» (Ndukabre)

Sind die von den beiden jungen Männern erwähnten Fakten nur der offensichtlichste, auf das Alltagsleben bezogene Teil der Initiationslehre? Oder sind diese Fakten gar wichtiger Teil der Initiationsgeheimnisse selbst? Auf alle Fälle scheint – nach all den gemachten Betrachtungen zu schliessen – für die Abelam die Beziehung von Mann und Frau, das Zeugen von Kindern und die Prosperität der Gemeinschaft gleichzeitig etwas offensichtliches und alltägliches wie auch etwas unergründliches und von Geheimnissen umgebenes zu sein. Der Inhalt des Geheimkultes der Männer ist, was auch die Geheimnisse sonst noch beinhalten mögen, eng auf das tägliche Leben der Menschen bezogen. Zugleich stehen aber für die Dorfbewohner die wichtigen Gegebenheiten und Erfordernisse des Alltags, wie selbstverständlich diese dem aussenstehenden Betrachter auch erscheinen mögen, umgekehrt auch in einer nur von wenigen ganz durchschauten, geheimnisvollen Beziehung zu Männerwissen, zu einem bedeutsamen, geheimnisvollen Hintergrund, der mit dem Begriff *maira* (Geheimnis) umschrieben und umfasst wird.

Was allgemein die Motive auf der *korambu*-Giebelfront betrifft, so ist zu sagen, dass deren Wahl wie auch deren Bedeutung oder Bedeutungsgeladenheit von einigen, vor allem weiblichen Informanten, beinahe als Produkt der Willkür, als Menschen- oder Männerwerk, betrachtet wird:

«Alle Motive der *mbai*-Malerei sind aus Vorliebe (oder: nach Entscheid) der Männer entstanden.» (Enia: Frau)

Vor allem Frauen, für die der Hintergrund der *mbai*-Malerei Männergeheimwissen ist, zu dem sie keinen Zugang haben, bezeichneten die Männer oder *nəmandu* als die Schöpfer der Motive. Den Frauen fehlt wesentliches Wissen von den Bezügen der einzelnen Motive zu bestimmten Geistwesen – ein Wissen, das Männer sich während der Initiationen im Innern des Männerhauses erschauen können. Eine auffallende Aussage, die einige der befragten

Männer machten, lautete, dass die Malereien und Schnitzereien, dass die Motive selbst gar nichts Wahres oder Wirkliches seien, sondern nur etwas bedeuteten, d.h. auf etwas verwiesen, dass sie einzig ein Beispiel («iksampel») für etwas seien, – aus Farbe gemalt oder, im Fall der *ngwalndu*-Schnitzereien im Männerhaus zur Initiationszeit, aus Holzstücken geschnitzt –, sonst aber nichts. Die Bedeutung erscheint somit in der Vorstellung der Männer, der hauptsächlichen Wissensträger, klar als vom Bedeutungsträger, nämlich der Malerei oder Schnitzerei, abgehoben und unterschieden. Die Bedeutung kommt also sozusagen von aussen hinzu und ist für die Abelam nicht im materiellen Bedeutungsträger immanent gegeben. Die *korambu*-Malereien und -Schnitzereien, die eine wichtige Funktion als bedeutsame Elemente haben, haben deshalb als materielle Objekte selbst keinen «sakralen» Charakter: in ihrer Materialität sind sie «nichts, nur ein Stück Holz» oder «nichts, nur Farbe auf Palmblattscheide». Diese Unterscheidung verursachte zu Beginn der Arbeit im Feld zwischen einzelnen Männern und mir häufig recht sophistische Gespräche darüber, ob denn nun die Schnitzereien und Malereien eine dahinterliegende Bedeutung hätten oder nur totes Material seien. Erst nach gegenseitiger besserer Vertrautheit fiel die als Abwehrhaltung erklärliche Überbetonung der reinen Materialseite der Männerhausmalereien oder der Schnitzereien vermehrt weg, und leiteten die Männer beim Hinweis auf bedeutsame Motive oder Elemente ihre Aussagen mit den Worten, «es ist ein Bild/ein Beispiel («iksampel») für etwas», ein.

Der andere Aspekt eines Motives neben seiner Materialität aber, nämlich dass es als bedeutsames Element in bedeutsame Relationen eingebettet ist, stellt das Motiv in ein faszinierendes System von Beziehungen und Erklärungen.

So hat beispielsweise ein *ngwalndu*-Geistwesen, das auf der *mbai*-Malerei abgebildet ist (als Motov auch *ndunduine* genannt), und das von den Abelam keineswegs als Ahne aufgefasst wird (zumindest nicht als ein Ahne wie die *ngwalepa*), Augen, die dennoch zugleich als die Augen irgend eines Vorfahren (*ngwalepa*) angesehen werden können. Zu diesem Schluss kommt man über folgende Erklärung: Die weissen Kreise des *ndunduine*-Motivs werden von den Abelam auch mit Sternen (*kun*) gleichgesetzt. *kun* sind aber auch Leuchtkäferchen, und Leuchtkäferchen wiederum werden mit unlängst verstorbenen Ahnen assoziiert. So können also die obengenannten Kreise, die die Augen des abgebildeten *ngwalndu*-Geistwesens darstellen, für die Abelam auch Ahnen oder besser gesagt Augen von Ahnen sein. Darüber hinaus sind diese weissen Kreise des *ndunduine*-Motivs aber in der Auffassung der Abelam auch der ganz konkrete Durchgangsort oder Weg, über den die Ahnen ihren Aufenthaltsort im Innern des Männerhauses verlassen, um etwa in den Busch zu gehen (Forge 1973: 190).

Die Leuchtkäferchen (*kun*) sind darüber hinaus noch mit einem anderen Element des Männerhauses verbunden, mit dem oben an der Giebelfront hervorragenden Firstbalken Moim, der kleiner ist als der Hauptfirstbalken *mange* (Abbildung 8) und dessen Verlängerung oder Zusatz nach vorne zur Giebelfront hin bildet. Moim⁷ gilt als Sohn des Vaters (*yapa*) *mange* – *mange* ist derselbe wie *nəmandu* oder Walesakindu oder *waluine* (grosser *wale*-Geist) oder Sonne-Mann (*nya-ndu*) –, des für die Abelam höchsten Wesens neben der Mond-Frau also. Natürlich ist nicht der Holzbalken *mange* – aus *mange*-Holz (*Casearia* sp.), deshalb der Name – in seiner Materialität als Sonne gedacht, sondern er ist das materielle Objekt oder Zeichen, auf das die Abelam ihre Vorstellung, wonach *mange* die Seele (*wuranyan*) der Sonne ist, beziehen. Diese Seele lässt sich manchmal im Männerhaus nieder und unterstützt dann die Menschen bei ihren Verrichtungen⁸.

⁷ Moim ist auch einer der möglichen Namen für Männer der Clane der geographischen Hälfte *kwien*.

⁸ Von solcher Hilfe erzählen auch Mythen. cf. 8.1.22 (Erste Geburt) und 8.1.23 (Mythe von Sago und Bambus).

Es heisst, Leuchtkäferchen würden sich gerne beim Firstbalken Moim aufhalten. Nun haben Sonne (und Mond) noch andere Kinder als Moim, nämlich die Sterne (*kun*), die sich ebenfalls gern in der Nähe von Moim aufhalten sollen. Es könnte deshalb gut sein, dass Moim auch einer dieser Sterne oder ein bestimmter Stern ist.

Schliesslich weist die Vater-Sohn Beziehung zwischen *mange* (Sakindu) und seinem Sohn Moim auf die mythische Vater-Sohn-Beziehung von Sakindu und Wapilan hin (2.2 S. 12/13). Man kann somit vermuten, Wapilan könnte Moim sein.

Die *mbai*-Malerei, neben anderem sicher auch als Schmuck gedacht und zur Freude der Betrachter gemalt, vermag wissende Betrachter an die ihnen bekannten Bereiche des Zeremonialyamskomplexes und der Initiationsgeheimnisse – und vor allem an die ihnen bekannte Identität der verschiedenen Geistwesen – zu erinnern. Sie vermag somit im wissenden Betrachter Vorstellungen und Gedanken zu evozieren, die über das Offensichtliche seines alltäglichen Lebensumkreises hinausgehen.

Aber auch dem Alltag, auch den den Tages- wie den Lebenslauf ausfüllenden Beziehungen der Menschen untereinander, vermag die *mbai*-Malerei Bedeutung zu geben und so jedem Dorfbewohner das Offensichtliche bedeutsam zu machen und hervorzuheben – wenn auch nicht allen dieses Wissen gleich bekannt oder zugänglich ist. Jeder im Dorf weiss um den ausserordentlichen, geheimnisvollen Charakter des Männerhauses und dessen, was im Männerhaus geschieht oder auf seiner Giebelfront dargestellt ist. Aber nur einige Männer durchschauen diese Geheimnisse wirklich oder haben zumindest einen so ausgedehnten Überblick, dass sie viele bedeutsame Relationen herzustellen vermögen.

Dass die Motive der *mbai*-Malerei aber auch das Alltagsleben direkt ansprechen und sich konkret darauf beziehen, und dass dies allen Dorfbewohnern auch bewusst ist, ist sicher ein wesentlicher Aspekt und ein bedeutendes Beispiel von sozusagen öffentlicher Wirkung von *maira*. So sind letztlich weder Frauen und Jugendliche, noch Männer, deren Wissen gering ist, ganz ferngehalten vom Wirkungsbereich des sogenannten Männerwissens, vom Wirkungsbereich von *maira* (Geheimnis, Geheimwissen, Initiationen, Initiationswissen).

Fruchtbarkeit von Mensch und Nahrung und Prosperität der Gemeinschaft

Auch bei der Beschäftigung mit den vielfältigen Relationen zwischen bedeutsamen Elementen wird immer wieder klar, welchen wichtigen Stellenwert die Gedanken an Fruchtbarkeit, Prosperität der Gemeinschaft und erfolgreiche Ernte im Leben der Bewohner Kimbangwas einnehmen.

In bedeutsamen Relationen werden nicht nur einzelne alleinstehende Elemente aufeinander bezogen, sondern auch ganze Vorstellungs- und Assoziationsbereiche und diesen zu Grunde liegende Lebensbereiche werden miteinander in Beziehung gebracht; in engeren Relationen sind umfassendere Relationen mitenthalten. So wird zum Beispiel von den Abelam viel Initiationswissen durch *wapi*-Wissen erklärt und umgekehrt. Gerade das bedeutungsvolle Aufeinanderbezogensein dieser zwei wesentlichen Lebens- und Vorstellungsbereiche der Abelam ist eines der entscheidenden Charakteristika der heutigen Situation.

Sind etwa alle die strengen Yamsgesetzte als eine Verlängerung des Initiationsbereiches zu sehen? Genauso wie früher ein Feind getötet werden musste als Beweis, dass ein Mann eine Initiationsstufe durchlaufen hatte und nun stark war – ohne initiiert gewesen zu sein, soll keiner die Kraft und Fähigkeit gehabt haben, Feinde zu töten –, muss heute ein Initiiertes sein Wissen, seine Kraft und Fähigkeit, die er dank der Initiation erlangt hat, im erfolgreichen Anbau von Zeremonialyams beweisen. Für die beobachtenden *nəmandu* derjenigen *ara*-Zeremonialhälfte, die die Initiation für die andere *ara* vorbereitet, für die *kutagwa nəmandu* also, ist es eine Bestätigung für den Erfolg der eben durchgeführten Initiation, wenn sie den Pflanzeifer der *wakendu*, der neu Initiierten, verfolgen können.

Jeder einzelne der *wakendu* seinerseits strengt sich an, als erster einen langen *wapi*-Yams zu ernten.

Einem erfolgreichen *wakendu* sagen die *kutagwa*, er habe gewonnen – er habe zuerst ein Initiationsgeheimnis gesehen, habe darauf alle mit der Initiation und gleichzeitig mit dem Zeremonialyamsanbau verbundenen Tabus eingehalten und habe eben deshalb nun eine gute Ernte eingebracht. Was im Bereich Initiation gelernt wird, geht über in den Bereich des Zeremonialyamsanbaus. Beide Bereiche bedingen sich; ohne dass die Initiierten *wapi*-Yams pflanzen würden, wäre der Durchgang durch eine Initiationsstufe nicht abgeschlossen, und bekanntlich wäre das Durchführen einer Initiation ohne das Vorhandensein von viel *wapi* nicht möglich⁹.

Die Motive der *mbai*-Malerei scheinen eine Art auch auf den Alltag bezogenes Zwischenglied zu sein zwischen dem ausschliesslichen Geheimwissen, das in Initiationen nur an Männer vermittelt wird, und dem ebenfalls geheimen, wenn auch informell den Frauen eher zugänglichen Wissen rund um den Zeremonialyamsanbau.

mbai-Motive und weitere Darstellungen, d.h. bedeutende Elemente im/am Männerhaus, verweisen auch selbst auf den Zeremonialyamsanbau. So wird der durch *mange* evozierte Sakindu, die Sonne, zur Hilfeleistung beim Anbau von *wapi* herbeigerufen. Matbetagwa, assoziiert mit tiefem Busch, verweist auf helfende *wale*-Geistwesen, die dort hausen, auf gewisse Ingredienzien für magische Zwecke (*yaankəpma*), die dort gefunden werden, und zudem auch auf das höchste weibliche Geistwesen Mond. Das «*palai*» Motiv wie auch der Firstbalken Moim sind, oder verweisen auf, dass bedeutendste Yamswesen, auf Wapilan. *wapinyan* wird (oder werden) herbeigerufen zur Hilfeleistung für erfolgreichen Yamsanbau. In groben Linien oder andeutungsweise können diese Bezüge auch den Frauen bekannt sein.

Ein Grossteil dieser bedeutenden Elemente aber stehen – abgesehen von ihrer Beziehung zum Zeremonialyamsanbau – in der Vorstellung der Männer wie der Frauen ganz allgemein in Verbindung mit der Fruchtbarkeit der Menschen und der Nahrung und mit der Prosperität der Gemeinschaft und fördern diese. Dies gilt für die Holzfiguren *wapinyan/gambanyan*, das *gambanyan*-Motiv der *mbai*-Malerei und das *wangi*-Motiv der *tikit*-Schnitzerei, aber auch für den Hauptfirstbalken *mange*, wie das folgende Kapitel zeigen wird.

Es ist zwar wichtig, dass auch für Frauen gewisse Elemente eine bestimmte Bedeutung haben und auf etwas verweisen – eben zum Beispiel wesentlich auf Fruchtbarkeit und Prosperität von Mensch und Nahrung. Allerdings sind die Möglichkeiten der von den bedeutsamen Elementen (auch des täglichen Lebens) ausgehenden Assoziationen und die Möglichkeiten des Spiels mit bedeutsamen Relationen, mit symbolischer Bedeutung für die Männer infolge ihres während der Initiationen, aber auch sonst während Männergesprächen erworbenen Wissens (*maira* als Männerwissen) grösser und umfassender. Damit aber ist es einem Mann auch möglich, sich einen ausgedehnteren Verständnisspielraum auch von *andjekundi* (verschlüsselter Rede) zu erwerben, und er wird sich selber vielleicht gerade dadurch als wichtiger als die Frauen und als mit Wesentlicherem in Verbindung stehend betrachten – obschon auch für die Männer ihr Wissen in seiner Quintessenz sich letztendlich ebenso auf die Fruchtbarkeit von Mensch und Nahrung und die Prosperität der Gemeinschaft allgemein bezieht.

Die bedeutsamen Relationen, die sich auf die im folgenden herausgehobene Thematik Mann-Frau und Alter-Jugend beziehen, erschlossen sich mir aus den Antworten der Abalam auf Fragen zu so verschiedenen Themen wie Boden, Initiation, Motive der *mbai*-Malerei, Mythenmotive, Zeremonialyamskomplex und Pflanzenwelt.

⁹ So wichtig diese Verbindungen sind, muss doch für die heutige Situation gesagt werden, dass der Zeremonialyamskomplex nicht mehr für alle selbstverständlich im Initiationskomplex integriert ist. – Initiationen haben schon lange keine mehr stattgefunden. Heute wiederholt sich der Yamsanbau unabhängig von Initiationen von Jahr zu Jahr. Eingebettet in andere Lebensbereiche ist er trotzdem (cf. 4.5).

Die Informationen zum Kapitel «Mann und Frau als Anfang aller Dinge und allen Tuns» stammen zum Hauptteil aus den Antworten zu den Bereichen Zeremonialyamskomplex und Männerhausmalerei, aber auch zu den Mythen. Einzelne Motive oder Sequenzen aus Mythen bilden für Beziehungsketten bedeutsamer Elemente häufig ein *tertium comparationis*, einen gemeinsamen Nenner, ein erklärendes Bindeglied. Die Informationen zum Thema «Alter und Jugend als Aspekt der Lehre der Initiation» stammen ihrerseits hauptsächlich aus den Antworten zu den Bereichen Zeremonialyamskomplex und Initiationen.

6.1.1 Mann und Frau als Anfang aller Dinge und allen Tuns

Über die Einschätzung der Frauen durch die Männer und über das Verhältnis zwischen Männern und Frauen bei den Abelam äusserten sich Kaberry und Forge wie folgt:

«In spite of the rigorous exclusion of the women from the yam and tambaran cults, the daily relationships between the sexes are characterized by ease and friendliness; ...» (Kaberry 1940/41: 252)

«The fundamental ambiguity is that women are treated as inferior by men, who nevertheless believe them to be basically superior.» (Forge 1971: 141/142).

Eine gewisse Ambiguität in der Einstellung der Männer gegenüber den Frauen ist ein Charakteristikum vieler Kulturen Melanesiens¹⁰. Die Aussagen in der ethnographischen Literatur über die Stellung der Frau in jeweils verschiedenen Kulturen Papua New Guineas lassen darauf schliessen, dass die Wahrheit über Macht oder Schwäche der Frauen, über deren Beziehung zum Mann im sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Bereich, komplex ist¹¹.

In vielen dieser Kulturen bilden die konkreten Formen der Beziehung von Mann und Frau, wie sie den unterschiedlichsten Lebensbereichen jeweils eigen sind, Ausgangspunkt für die Darstellung von Gegensätzen innerhalb der Gesellschaft überhaupt¹².

In ihrem Artikel in einer Sammlung von Aufsätzen über die Stellung von Mann und Frau in Kulturen des Hochlandes von Papua New Guinea – einer Sammlung, in der sowohl mögliche unvereinbare Oppositionen wie auch Ambiguitäten in der kultureigenen Einschätzung der respektiven Stellung der beiden Geschlechter herausgearbeitet werden – schreiben Georgeda Buchbinder und Roy Rappaport über das Herausstellen bestimmter Gegensätze, die den Unterschieden der Geschlechter in einer Gesellschaft beigeordnet werden:

«The conflation of vagina and grave is not unique to the Maring, and the identification of men with culture and spirituality and women with nature and fertility (of which the idea of female pollution in one form or another is a frequent component) is widespread. It is virtually patent, for instance, in the second and third chapters of Genesis, and it may be presumed to spring from something more general, and perhaps in some sense more profound, than the material and social relations of any particular society (Barnes 1973: 70ff.).

The distinction between male and female is universal, simple, obvious, and – if anything at all is – it is naturally significant as well. As such it is «easy to think with» and it may, and often does, serve to order social phenomena (Rubin 1974).» (1976: 32)

Ist mit einer solchen Gegenüberstellung Frau/Natur und Mann/Kultur das Wichtigste oder gar schon alles über die symbolische Bedeutung der Beziehung Mann-Frau gesagt?

¹⁰ cf. Conton 1977: 146/219; Gewertz 1977: 20/21; Meigs 1977: 178; Strathern 1978: 176; Tuzin 1980: 319 und als konzentrierter Überblick über die unterschiedlichsten Facetten des Geschlechtsantagonismus Stagl 1971.

¹¹ cf. Barth 1973: 224.

¹² Schwimmer 1973: 183 und Strathern 1978: 173.

Unterschiedliche Ausgangsbetrachtungen der Ethnologen bei der Frage nach der Beziehung von Mann und Frau in ihren verschiedensten Aspekten innerhalb einer Kultur können in der Beantwortung dieser Frage zur Hervorhebung unterschiedlicher zentraler Themen führen. Bei Betrachtung beispielsweise vor allem der politischen und erbrechtlichen Verhältnisse, bei Betrachtung der Frage nach sichtbarer Macht und Dominanz also, kann der Aspekt der Legitimation, die der Mann seiner gesellschaftlichen Vorrangstellung gibt, und das Problem der männlichen Dominanz ins Zentrum rücken. Manchmal gründet diese Dominanz – und die Männer sind sich dessen auch bewusst – auf der Neutralisierung weiblicher Macht oder gar der Aneignung ursprünglicher, in mythischer Überlieferung erinnelter weiblicher Vormacht durch die Männer¹³.

Steht diese letztgenannte, in den Mythen einzelner Kulturen Papua New Guineas enthaltene und auffallende Vorstellung der ursprünglichen Priorität des Weiblichen im Zentrum der Aufmerksamkeit eines Betrachters, so wird diese weitere mögliche Betrachtungsweise weniger die männliche, politische Dominanz betonen als vielmehr eine eigenartig versteckte, gefürchtete weibliche Dominanz¹⁴. Mit solchen Mythen, die von den Frauen erzählen, dass sie vor den Männern die wichtigsten Kulturträger waren, sind häufig Vorstellungen verbunden von der Stärke der Frau kraft ihrer Sexualität und Fähigkeit zu gebären. Frauen werden bewundert für ihr schnelles Wachstum¹⁵, für ihre Fähigkeit, den Mann zu ernähren¹⁶, für ihre Fähigkeit, Kinder zu gebären. Doch in bezug auf diese letztgenannte, natürlich gegebene Fähigkeit, empfinden die Männer nicht nur unbeschränkte Bewunderung, sondern manchmal auch eine gewisse Reserve, einen gewissen Neid¹⁷ – ein Gefühl, das die Männer häufig zu übertönen suchen durch besondere verbale Hervorhebung eigener, männlicher Stärke und Auserwähltheit.

Häufiger als diese Vorstellungen, die jeweils eine gewisse Priorität oder ausschließliche Macht eines Geschlechts hervorheben, trifft man (so auch bei den Abelam) auf die weitverbreitete Einschätzung der Beziehung der beiden Geschlechter als einer komplementären¹⁸. Einige Hinweise auf diese Auffassung von der notwendigen Ergänzung von Mann und Frau aus der ethnographischen Literatur seien hier zitiert:

«The woman is responsible for nurture, in the widest sense. It is her task every day to bring home garden food in the large string bag suspended from her head. Contrary to what white observers have sometimes believed, this is not a symbol of female slavery, but rather of female power and it is done proudly. (...) The products of the taro garden (though not the yam garden) may ultimately be regarded as a gift from women to men. (...)»

On the basis of such a model, what precisely is the nature of <rights> in land enjoyed by husbands and wives? A simple analogy would be a jointly owned machine of which one party controls all the bolts and the other controls all the nuts. The assets of neither party have any value independently of the other. Value can be created only by the co-operative action of screwing together bolts and nuts.» (Schwimmer 1973: 91)

«... they (d.h. die Männer) recognize nonetheless that it is only through the voluntary productive and reproductive labour of women that they can occupy this ascendant position.» (Leroy 1978: 64)

«Sexual complementarity might be said to define Daribi sociality in a self-contained way; to the extent that a complementary balancing, or mutual constraint, of the sexes is attained, sociality can be said to exist. But this complementarity must be viewed as the mediation of radically differentiated qualities, opposites in every sense of the word.» (Wagner 1978: 76)

¹³ cf. Conton 1977: 196; Hauser 1977: 277; Strathern 1978: 184/194; Godelier 1980: 251; Godelier 1982: 61–127.

¹⁴ cf. Gell 1975: 172; Conton 1977: 132; Meigs 1977: 35; Wagner 1978: 75.

¹⁵ Meigs 1977: 49. ¹⁶ Meigs 1977: 35. ¹⁷ Gell 1975: 220/227

¹⁸ Schwimmer 1973: 91/183/191; Barth 1975: 234; Meigs 1977: 177; Leroy 1978: 64; Strathern 1978: 172; Wagner 1978: 76.

Wichtiger als Ausschiesslichkeit und Opposition in der Beziehung der Geschlechter ist in den genannten Fällen eine umfassende, zwischen den Geschlechtern bestehende Komplementarität. Angesichts dieser Tatsache rückt die Frage ins Zentrum, wie es in den Kulturen Papua New Guineas wirklich mit der Unterdrückung und Benachteiligung der Frau steht¹⁹, aber auch ganz allgemein die Frage, wie die manchmal sich entgegensetzenden und widersprechenden Züge im ökonomischen Bereich, die konkreten Beispiele einer unmittelbar fassbaren Machtstellung der Männer und die idealen, beispielsweise in Mythen ausgedrückten Vorstellungen über die respektive Stellung von Mann und Frau in einen verständlichen Zusammenhang zu bringen sind.

Auch im Falle des Dorfes Kimbangwa fragt sich, wie die Beziehung zwischen den Geschlechtern zu beurteilen ist. Gilt einzig die häufige, kategorische Aussage der Männer, Frauen wüssten weniger, seien schwächer, seien nichts, könnten nur kochen, nur die Männer allein kennten die wahren Geheimnisse? Oder gelten ebenso sehr auch die versteckteren Aussagen der Männer über die hervorstechenden und bewundernswerten Fähigkeiten von Frauen? Sind diese letzteren Aussagen allenfalls einzig zu verstehen als versteckte Machtlegitimationen der Männer, oder haben sie eine tiefergehende Bedeutung? Ist die Stellung der Frau im Dorfleben Kimbangwas – bei den Abelam überhaupt – deshalb als stiefmütterliche anzusehen, weil es einen von vielen Beobachtern als phallisch eingeschätzten Yamskult gibt, weil die Frauen in einem ausgeprägten Gegensatz und in grosser Entfernung zum allein den Männern vorbehaltenen Zeremonialyams und Zeremonialyamsgarten stehen, und weil die Männer die legitimen und offensichtlichen Bewahrer des Wissens, das mit Zeremonialyamsanbau und Initiationskomplex verbunden ist, sind?

Betrachtet man das Leben im Dorf, so bekommt man schon bald das Gefühl, dass die reale Stellung der Frau keineswegs so stiefmütterlich ist, wie der erste Blick vermuten lassen könnte. Viele der schon aufgeführten Äusserungen über die Beziehung der Geschlechter, sei es in Zusammenhang mit dem Zeremonialyamskomplex, sei es im Zusammenhang mit Motiven der Männerhausmalerei oder mit Aussagen über den Initiationsbereich, lassen auf einen nicht zu übersehenden hervorragenden Stellenwert auch der Frau schliessen. Die Annahme einer scheinbar auf der Hand liegenden männlichen Einschätzung der Frau als Hintangestellte erweist sich bei Betrachtung weiterer Hinweise innerhalb des Kulturzusammenhanges trotz der realen ökonomischen und sozialen Stellung der Frau (cf. 3.4.2, 3.4.3, 4.2, 4.3.2.4) als zu einfach. Rekapitulieren wir, was alles über diese konkrete ökonomische und soziale Stellung der Frau hinaus über die Beziehung von Mann und Frau gesagt wird.

Der Zeremonialyamskomplex ist ein Männerkult und wird von Aussenstehenden verschiedentlich als phallischer Kult interpretiert. Das heisst aber nicht, dass die Frau in diesem Kult keinen wesentlichen Platz einnimmt. Gerade beim Zeremonialyamsanbau ist das Bewusstsein der Abelam davon, dass einzig Mann und Frau gemeinsam wirklichen Pflanzenerfolg herbeizuführen vermögen, auffallend. Dieses Bewusstsein ist nicht nur eine ideale Vorstellung, sondern kommt auch stark im gelebten konkreten Alltag zum Tragen, wie die folgenden, unterschiedlichen Aussagen über die Stellung und den Wert der Frau zeigen sollen.

Die Einschätzung (seitens der Männer wie auch der Frauen) des allgemeinen Wertes des Mannes erscheint durchwegs als positiv. In der Einschätzung des allgemeinen Wertes der Frau findet sich jedoch eine Ambivalenz, die letztlich rückwirkend auch den absolut positiv gesetzten Wert des Mannes in Frage zu stellen vermag. Unter allgemeinem Wert soll die Einschätzung des weiblichen oder des männlichen Elementes innerhalb der Gesellschaft verstanden werden. Dagegen gibt es sehr wohl auch Beurteilungen einzelner Männer oder Frauen nach ihrem jeweils individuellen Wert. Einzelne Dorfbewohner, ob Mann

¹⁹ Conton 1977: 130; Meigs 1977: 10/177.

oder Frau, werden aufgrund alltäglicher Erfahrungen in bezug auf spezifische Fähigkeiten (Arbeit, Liebe, Kindererziehung, spezielle Fertigkeiten) und in bezug auf ihr individuelles Wesen als guter oder schlechter Mann, als gute oder schlechte Frau eingeschätzt.

Die Bewunderung für die Stärke der Frau äussert sich häufig in Worten wie den folgenden, oder ähnlichen:

«Die Frau ist sehr stark. Sie trägt schwere Netzsäcke voll Nahrung. Sie ist stärker als der Mann. Sie schleppt grosse Lasten: Kinder, Holz, alles zusammen – auch wenn es regnet.» (Felix)

«Die Frau ist sehr stark. Männer werden viel schneller alt (und schwach). Das haben schon unsere Vorfahren gesagt. Frauen können sehr lange arbeiten: bis sie sehr alt sind.» (Ngələpal)

Daneben wird aber die Frau auch negativ eingeschätzt:

«Wir Männer lehren die Frauen, wie sie zu den Schweinen schauen und Taro pflanzen sollen; wir lehren das die Frauen. Nur der Mann hat Macht und Wissen. Die Blume *maue* bedeutet, dass jemand besondere Fähigkeiten hat. Die Frau hat keine besonderen Fähigkeiten, bringt nichts zustande; sie kann keine *maue*-Blumen als Schmuck tragen.» (Saigapa)

«Frauen wissen nichts. Frauen können keine Geschichten erzählen. Sie sind nichts wert, die Frauen.» (Wulnəmbia)

Selbst Frauen betonten von sich häufig, sie seien nichts, sie wüssten nichts, sie könnten nichts:

«Nur der Mann hat Kraft, die auf den Boden einwirken kann (die gut für das Wohlergehen überhaupt des Dorfes ist).» (Kundangien)

Die positiven und negativen Einschätzungen können je nach Situation von den gleichen Männern geäussert werden. Sie beziehen sich zudem meist auf verschiedene Lebensbereiche. Die physische Stärke der Frau, ihre Macht als Gebärerin, Erzieherin und Ernährerin von Kindern und von Männern ist zwar unbestritten:

«Nur der Mann hält Reden und pflanzt Essen an (*wapi*-Zeremonialyams gemeint). Die Frau sitzt nur da und kocht Essen. Trotzdem ist die Frau nicht nichts. Sie schaut gut zum Ort. Sie gebiert Kinder, sorgt gut für den Mann. Stirbt meine Frau, wie komme ich dann zu meinem Essen?» (Nytibagun)

Negativ dagegen wird ihre Fähigkeit und ihr Einfluss in bezug auf den Initiations- und den Zeremonialyamsbereich eingeschätzt – zwei spezifisch männliche Bereiche. Es heisst, die Frau erhalte von den *ngwalindu*-Geistwesen keine Kraft, sie verstehe einzig, Schweinefleisch zu essen. Schweinefleisch essen heisst in diesem Fall, sonst nichts Wichtiges tun. Doch eigenartigerweise bedeutet Schweinefleischessen in der Einschätzung der Frauen durch die Männer auch Positives: dass die Frau Schweinefleisch essen darf, zeichnet sie aus, macht sie zu etwas Besonderem.

Auch im Zusammenhang mit dem Initiations- und dem Yamskomplex ist die Einschätzung des Einflusses der Frau als negativ aber keinesfalls eindeutig. Die Frau besitzt zwar die vom Mann gefürchtete Macht, durch die sexuelle Anziehung und durch ihr kaltes Menstruationsblut die besondere Kraft des Mannes, die er in den verschiedenen Initiationen erwirbt, und die sich im Anbau von Zeremonialyams bewährt, zu gefährden:

«*ulke* und *nau* (zwei verschiedene Initiationsstufen) geben uns Kraft. Im Kontakt mit Frauen geht sie uns verloren.» (Sarekisik)

Diese negative Einschätzung der Frau ist jedoch nur die eine Seite der Aussage; auf der andern Seite weist sie auch hin auf verborgene und im Grunde positiv einzuschätzende Kräfte der Frau, Kräfte, die das eigentliche Geheimnis zu sein scheinen.

Nicht nur in der im Gespräch geäusserten Einschätzung des Wertes der Frau durch den Mann, sondern auch in gewissen Handlungen der Männer gegenüber der Frau drückt sich

eine ambivalente Haltung aus. Jedermann betont, dass Mann und Frau nicht zusammensitzen, nicht nah zusammen sein sollten – auch ausserhalb der Pflanzzeit nicht – und dass zwischen Mann und Frau eben ein Gefühl von Scham (*nyigri*) bestehe. Doch sobald sich Mann und Frau ausserhalb des Blickfeldes anderer treffen, so scherzen sie miteinander, lachen zusammen, verabreden sich, fragen sich nach ihrer gegenseitigen Sympathie oder Liebe.

Immer wieder wird betont, ein Mann dürfe einer Frau gewisse Dinge auf keinen Fall sagen, die Frau wisse von gewissen Geheimnissen absolut nichts; würde ein *nəmandu* erfahren, dass ein Mann einer Frau ein Geheimnis ausgeplaudert habe, so würde er gegen den Schuldigen Zauberei ausüben. Nach einer kurzen Pause wird aber ebenso oft hinzugefügt, der eigenen Frau dürfe man ganz leise von gewissen Geheimnissen erzählen. Es werde Geheimnis dieser Frau bleiben, und dann könne das Ausplaudern keine schlimmen Folgen haben.

Im zuvor genannten Fall des Zusammenseins mit der Frau könnte man als unausgesprochene Regel formulieren: der Frau sollte man nicht zu nahe kommen, obschon man ihr heimlich doch nahe kommen kann. Im Fall der Geheimhaltungspflicht vor Frauen könnte man als unausgesprochene Regel formulieren: der Frau sollte man gewisse Geheimnisse ja nicht erzählen, obschon man ihr heimlich etwas davon erzählen kann.

Diese Inkonsequenz, dass Frauen nicht wissen dürfen und doch manchmal wissen können, hängt mit dem wesentlichen Unterschied zwischen Wissen durch Hörensagen und Wissen durch «Sehen» zusammen. Was man nur gehört hat, ist für die Abelam noch nicht wirkliches Wissen. Darum wissen die Frauen nicht und können doch von wichtigen Dingen gehört haben. Die Männer dagegen wissen, weil oder wenn sie gesehen haben – und weil nur Männer *maira* (Initiationsgeheimnisse) sehen können, sind nur Männer die wirklich Wissenden. Da schon länger keine Initiationen mehr stattfinden, wissen heute aber auch die Männer vielfach nur vom Hören. Auch deshalb könnte sich – obwohl die Männer heute noch immer als die wirklich Wissenden betrachtet werden – der Unterschied zwischen Mann und Frau in der Zukunft weiter verwischen.

Die Liebenden können sich im Verborgenen begegnen. Wenn niemand es sieht, wer weiss es dann? Wenn niemand dabei ist, wenn ein Mann seiner Frau ein Geheimnis anvertraut, wer weiss es dann? Hier spielen keineswegs, wie man erwarten könnte, Ängste von dem wissenden Boden und den wissenden, hörenden und sehenden Ahnen hinein. Diese Vorstellung wird erst dann als Erklärungsmöglichkeit in Betracht gezogen, wenn konkret Unglück schon entstanden ist, das nach Erklärung verlangt.

Bis anhin wurde die Ambivalenz in der Einschätzung der Frau hervorgehoben, eine Ambivalenz, die indirekt auf die gar nicht nur zweitrangige Stellung der Frau verweist.

Die zuletzt gemachten Bemerkungen betrafen die ambivalente Beurteilung der Frau in bezug auf ihre Möglichkeit der Teilhabe an Wissen. Von einer weiteren wichtigen ambivalenten Beurteilung der Frau, nämlich derjenigen in Zusammenhang mit Sexualität, Zeugung und Blutqualität und der dabei der Frau zukommenden Rolle und Bedeutung, haben wir zuvor schon gesprochen (cf. 4.3.2.4 und 5.2.5).

Die Feststellung einer Ambivalenz in der Beurteilung der Frau ist angebrachter als die Behauptung einer kategorischen positiven oder negativen Beurteilung. Ob einzelne positiv getönte Bemerkungen oder Vorstellungen von Männern über Frauen väterlich-herablassend, von Befürchtungen geprägt oder ehrlich bewundernd sind – die vielfältigen, auch widersprüchlichen Einschätzungen weisen, über die Frage der positiven oder negativen Einschätzung hinaus, auf einen wichtigeren Aspekt in der Beurteilung des Stellenwertes der Frau hin, nämlich auf das Bewusstsein von Gemeinsamkeit, Gegenseitigkeit, lebensnotwendigem Austausch zwischen den Geschlechtern. Dieses Bewusstsein von der notwendigen Gegenseitigkeit zwischen Mann und Frau, das hinter der ambivalenten Beurteilung steht, ist im Leben der Abelam zentral. Auf diese notwendige Zusammenarbeit von Mann und Frau, die erst ein erfolgreiches, als gut eingeschätztes Leben ermöglicht, ist im Zusammenhang mit dem Zeremonialyamskomplex schon mehrmals hingewiesen worden:

«Der Mann ist die Stärke (*apa* = Knochen) der Frau, die Frau ist die Stärke des Mannes. Ein Mann ohne Frau ist nichts. Wenn die Frau da ist und ihre vielen Aufgaben verrichtet, ist der Mann (erst) ein Mann. Stirbt die Frau, ist der Mann kein rechter Mann mehr. Der Mann ist untätig, die Frau trägt die Bürde der harten Arbeit.» (Sarembange)

«Die Frau ist etwas Starkes, um das gekämpft werden muss; die Frau selber ist eine starke, kämpferische Sache. Wenn die Frau redet (befiehlt, es will), sind wir wirkliche Männer. Gibt es die Frau nicht, sind wir keine wirklichen Männer. Der Mann ist nicht fähig, für sich zu sorgen.» (Sarekikisik)

In diesen Aussagen wird allerdings auch die ungleiche Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau angesprochen. Trotzdem geht es bei der Betonung der notwendigen Gemeinsamkeit von Mann und Frau um mehr als um die oberflächliche Legitimation oder Entschuldigung der eigenen privilegierten gesellschaftlichen Stellung seitens des Mannes. Vielmehr ist diese Vorstellung der Gemeinsamkeit auch auf einer tieferen Ebene präsent; einige Hinweise auf Zeichen, Symbole, Metaphern, *andjekundi* (verschlüsselte Rede) und Mythen sollen dies belegen.

Clantotems, *djambu-apwi* (Totem-Vögel), werden teils als männlich, teils als weiblich betrachtet. Ein männlich-weibliches Vogelpaar (*djambu-apwi*) steht in der Vorstellung der Abelam Kimbangwas am Ursprung des Dorfes als eines sozialen Organismus. Im übertragenen Sinn kann man sagen, dass ein weibliches und ein männliches Element in Austausch miteinander treten mussten, um das Sozialleben des Dorfes hervorzubringen.

Auch innerhalb des so umfassenden Zeremonialyamskomplexes verweisen einzelne Zeichen und Symbole auf das gegenseitige Sichbedingen von Weiblichem und Männlichem, von Frau und Mann.

Schön zeigt sich diese Gegenseitigkeit im symbolischen Charakter, den das Ensemble aus der als weiblich betrachteten, tragenden Holzstange und dem an dieser Holzstange festgemachten, geschmückten, als männlich betrachteten Zeremonialyam besitzt (2.2 S. 11). Im übertragenen Sinn kann man dazu sagen, dass es dem Mann nur in Gemeinsamkeit mit Weiblichem, mit der Frau, gelingen kann, das typisch männliche Prestigeprodukt Zeremonialyams geschmückt und zum Austausch bereit ins Spiel zu bringen.

Von den wichtigsten Nahrungspflanzen wird die Hauptknollenfrucht Yams als männlich betrachtet, die nach dem Yams zweitwichtigste Knollenfrucht Taro dagegen als weiblich; speziell der *mambutap*-Yams wird manchmal als Mann des *mai*-Taro bezeichnet. Im ausschliesslich für *wapi*, langen Yams, bestimmten Zeremonialyamsgarten wird auch *mai*, Taro, gepflanzt. Im streng abgesonderten Yamssteinhaus für den *wapiwe* (magischer Stein für den *wapi*-Yams) befindet sich auch der *maiwe* (magischer Stein für den *mai*-Taro). Die beiden Steine stehen zueinander wie Mann und Frau. Zwar stehen einzig der mit dem Mann eng verbundene Yams und der Mann selber als Hauptpflanze und Kultbewahrer des Yams auf den ersten Blick im Vordergrund. Doch ebenso wie der Mann nicht ohne tätige Mithilfe der Frau auskommt, scheint parallel dazu auch der Yams nicht ohne *mai*-Taro, seine Frau, und der wichtige magische Yamsstein nicht ohne den in Kimbangwa weniger zentralen magischen Tarostein, seine Frau, auszukommen:

«Alles (alle Dinge) hat einen «poroman» (Doppel, Partner, Gegenstück, Freund); *ndusipe* (Mensch-Haut; Nahrung) und *yamasipe* (Verwesungsgeruch-Haut; Mensch). Mann und Frau sind solche «poroman» (auch umgekehrt zu lesen; solche «poroman» sind wie Mann und Frau).» (Saigapa)

Als weitere Zeichen, die implizit darauf verweisen, dass Mann und Frau unabdingbar zusammengehören, dass das Weibliche und das Männliche so unmittelbar aufeinander bezogen sind wie Sonne und Mond im *mbabmutagwa*-Mondstein auf dem *ame*-Dorfplatz, kann man auch die Tatsache ansehen, dass Männer sich während Yamswettstreitreden und «singsing»-Festen zur Steigerung des Vergnügens mit gegenseitig *nyina* (an eine Frau gerichtete Du-Anrede) ansprechen, dass beim selben Anlass Männer aus verschiedenen

ara-Zeremonialhälften sich anreden, wie man eine Geliebte anredet, dass ein Kampf- und Yams-Gesangszyklus, *kaangu* (4.3.3.3 S. 177 Anm. 110), der ausschliesslich von Männern an Männer gerichtet ist, zwei von Männern gespielte Frauenrollen umfasst, oder dass es Männernamen gibt, wie etwa *Beltagwa* oder *Samtagwa*, deren Endung (-*tagwa*) Frau bedeutet. Im übertragenen Sinn kann man sagen, dass Männliches und Weibliches, Mann und Frau, so stark aufeinanderbezogen sind, dass noch in der Abwesenheit der realen, menschlichen Personifikation des Weiblichen – der Frau – dieser Mangel durch deren symbolischen Einbezug wettgemacht wird. Männliches und Weibliches ziehen sich in der Vorstellung der *Abelam* so stark an, dass auch ideal gesehen das treffendste Beispiel für wirkliche «*poroman*» (Partner) Mann und Frau zu sein scheinen.

Auch innerhalb der eigentlichsten, ausschliesslichsten Aktivitätsbereiche der Männer, beim Zeremonialyamsanbau, bei Initiationen, beim Errichten des Männerhauses und beim Malen der *mbai*-Giebelfront, findet sich eine symbolische und mythisch fundierte Anwesenheit des Weiblichen, der Frau: in der magischen Verwendung des weiblichen Schamhaares (*yuwi*). Das Schamhaar (*yuwi*) wird von den *Abelam* mit *saykenayuwu*, Federn des Kasuars, in enger Verbindung gedacht. Von *saykenayuwu* wird beispielsweise in Gesängen gesungen, wenn auf die Frau als Geliebte, als anziehende, verführerische Macht für Männer, angespielt wird. *Sayketagwa*, die mythische Kasuarfrau, ist für die *Abelam* dieselbe wie *Walesakitagwa*, das weibliche Urwesen, das den Menschen Feuer und Nahrung gebracht hat. Aus dem Schamhaar von *Walesakitagwa* – im Fall, dass man an *Walesakitagwa* als *Sayketagwa* (Kasuarfrau) denkt, aus ihren Kasuarfedern – entstand das erste Feuer überhaupt; so heisst denn auch *saykenayuwu* in verschlüsselter Rede Feuer²⁰.

Feuer gehört für die *Abelam* zusammen mit roter Farbe, mit heissem Blut und eben mit dem Schamhaar als Symbol weiblicher Kraft zu den starken, mächtigen Lebenselementen. Dabei ist der überwiegende Anteil an Elementen, die als mit Weiblichem verbunden betrachtet werden, auffallend.

Anhand der exoterischen Aufschlüsselung einiger Motive der *mbai*-Malerei und der Motive einiger weiterer bedeutungsvoller Gegenstände oder Elemente des *korambu*-Männerhauses haben wir schon gesehen, als wie zentral die Beziehung, das Aufeinanderbezogensein von Mann und Frau, nicht nur für das Zeugen von Kindern, von Nachkommenchaft, sondern für die Fruchtbarkeit und Prosperität der Dorfgemeinschaft überhaupt angesehen wird²¹:

«Mann und Frau sollten sich vereinigen, zusammentun, damit alles entstehen kann, das Denken, alles, was es gibt, die Kinder. Bleibt der Mann allein, bleibt die Frau allein, können keine guten Gedanken (kann keine gute Lebenseinstellung) entstehen, können überhaupt keine Gedanken (kann überhaupt nichts) entstehen.» (Peni)

Viele der dargestellten Motive verweisen auf die Frau als weiblichen «*poroman*» des Mannes – allerdings auf unterschiedlichen Bedeutungsebenen. *Matbetagwa* etwa ist primär ein weibliches Geistwesen, eine Art wilde Frau, verweist aber nach Auffassung vieler *Abelam* auch auf die Frau überhaupt. *kwandjitagwa* kennzeichnet zum einen eine Lebenssituation – die Situation nämlich, nur zugezogen, nicht alteingesessen und erbberechtigt, sondern abhängig von andern zu sein – verweist aber auch auf Frau überhaupt. Das auf der

²⁰ Gell erwähnt eine ähnliche, gedankliche und mythisch fundierte Verbindung zwischen Haar, Federn und Feuer bei den *Umeda* (1975: 248).

²¹ Auf diese Komplementarität von Männlichem und Weiblichem verweist beispielsweise auch der Männerhausbau selber. Forge erwähnt, dass das Haus in seiner Gesamtheit als weiblich angesehen wird, sein wichtigster Bestandteil, der *mange*-Firstbalken, dagegen als phallisch und männlich (1966: 27). Folgendes schliesst Forge anhand seiner Analyse der Kunst der *Abelam* über das Wesen ihrer Kultur:

«Woman as prime creator and man as nourisher come clearly out of much of the *Abelam* art...» (1973: 189).

titik-Schnitzerei dargestellte weibliche Wesen verweist auf ein weibliches *ngwalindu*-Geistwesen, wird aber ebenfalls auch mit der normalen Frau der Alltagsrealität in Zusammenhang gesehen.

Aus den von Dorfbewohnern, von Männern und von Frauen, gemachten Äusserungen geht hervor, dass sie beim Betrachten der oben genannten bedeutsamen Motive an die Wichtigkeit der Frau im täglichen Leben, an die Frau in vielfältigen, unterschiedlichen Rollen oder Situationen denken: als Ehefrau, als Geliebte, als Mutter, als Schwester.

So scheint auch hinter den Äusserungen zu diesen Motiven die Idee oder Ahnung zu stehen, dass Mann und Frau nur gemeinsam Bedeutung haben, dass Mann und Frau zusammen, indem sie miteinander in komplexem Austausch stehen, das tägliche gesellschaftliche und kulturelle Leben hervorbringen – und ursprünglich auch die Kultur überhaupt hervorgebracht haben.

Zwei bestimmte Mythen weisen ebenfalls in die Richtung dieser Interpretation. Eine davon erzählt, wie ein Mann, das göttliche Wesen Sonne in der Form des *mange*-Firstbalkens eines Männerhauses, den Frauen zu ihrem Mysterium oder Geheimkult, dem Gebären von Kindern ohne damit verbundenen eigenen Tod, verhilft²²

Die andere Mythe erzählt von den Frauen als den ursprünglichen «Männern», als den ursprünglichen Bewahrern des heutigen männlichen Geheimkultes (*maira*; «tambaran»)²³. Die Frau verhilft in dieser Mythe quasi spiegelbildlich zur Mythe von der ersten Geburt, in der der Mann der Frau beisteht, dem Mann zu seinem Mysterium oder Geheimkult, d.h. zum Initiationskomplex und zum Zeremonialyamskomplex²⁴.

Die nicht explizit formulierte, implizit aber dennoch deutlich erkennbare Vorstellung der Abalam von Mann und Frau in ihrer Komplementarität als dem Anfang aller Dinge und allen Tuns – eine Vorstellung, die mehr den Austausch zwischen den Geschlechtern als ihre Unterschiedlichkeit und Getrenntheit betont – scheint ein wichtiges Grundthema im Leben der Abalam Kimbangwas zu sein²⁵. Urbild dieser Komplementarität sind die höchsten göttlichen Wesen Sonne und Mond, aber auch Walesakindu und Walesakitagwa²⁶; die letztere gilt als eigentliche Schöpferin aller Dinge, von ihr ist, wenn von der Schöpfung die Rede ist, mehr die Rede als von ihrem männlichen Partner, der dennoch als ihr Mann immer mitgedacht wird. Wenn auch viele männliche Abalam von der Bedeutung und der Rolle der Frau als Kulturschöpferin wissen, wenn auch viele Zeichen und Symbole auf die wichtige Bedeutung der Frau verweisen, und wenn auch oft die Partnerschaft von Mann und Frau betont wird, so schliesst doch die Idealvorstellung von der Komplementarität der Geschlechter nicht aus, dass man immer wieder einmal einen Mann im Alltag von den Frauen sagen hören kann:

«Die Frau ist Frau. Sie ist nichts wert. Aber in den Mythen wird erzählt, dass Walesakitagwa alles geschaffen habe. Also ging die Frau einmal vor. Irgendwie haben die Männer die Frauen dann überflügelt.» (Ndukabre)

In bezug auf diese unauflösbar bleibende Ambivalenz kann man beifügen, dass in verschiedenen Lebensbereichen die Divergenz zwischen der Idealvorstellung von der Geschlechterbeziehung, mit ihrem mythischen und symbolischen Charakter einerseits, und der alltäg-

²² 8.1.22 und 8.1.23 (Mythen von der ersten Geburt).

²³ 8.1.20 und 8.1.21.

²⁴ Auch Forge 1971: 141/142.

²⁵ Einen ähnlichen Schluss zieht Tuzin anhand von Betrachtungen einer bestimmten Initiationsstufe bei den Ilahita Arapesh:

«The union of male and female principles in their purest forms yields the wonder of continuing creation which is construed as Nggwal Bunafunei's gift to humanity.» (1980: 282)

²⁶ Manchmal heisst es bei den Abalam, Sonne sei mit Walesakindu, Mond mit Walesakitagwa identisch, dann wieder, Walesakitagwa habe alles, auch Sonne und Mond, geschaffen.

lichen Einschätzung und der realen Rolle und Bedeutung der Frau andererseits unterschiedlich gross ist.

Im Bereich zum Beispiel des eigentlichen Geheimkultes der Männer, der Initiationen, findet sich Komplementarität von Mann und Frau primär auf einer ideellen, mythisch-symbolischen Ebene. Im Bereich des Zeremonialyamsanbaus findet sich eine stärkere reale Einbeziehung der Frau, wird die Komplementarität offensichtlicher gelebt. Doch auch in diesem Bereich ist die Frau noch deutlich stärker symbolisch als real einbezogen.

In dem mehr alltäglichen Leben jedoch, das in Beziehung zum Boden steht: im Ablauf des Pflanzjahres, im Lebenszyklus von Geburt und Tod, in den regelnden Beziehungen zwischen Lebenden und Toten, in den Auseinandersetzungen mit Krankheit und Unglücksfällen, schiebt sich die reale, gelebte Gemeinsamkeit und Komplementarität von Mann und Frau am unmittelbarsten in den Vordergrund, zeigt sich die real anerkannte Einbeziehung der Frau am stärksten, und ist die Divergenz zwischen der Idealvorstellung von der Komplementarität der Geschlechter als Grundlage eines prosperierenden Gemeinschaftslebens einerseits und der gelebten Realität der Geschlechterbeziehung andererseits am geringsten.

6.1.2 Alter und Jugend als Aspekte der Lehre der Initiation

Neben der Bedeutung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau, zwischen männlichen und weiblichen Elementen, ist die Beziehung zwischen Menschen verschiedener Altersstufen ein immer wiederkehrendes, wichtiges Grundthema im Dorfleben der Abelam Kimbangwas. Wie schon erwähnt, sind die Vorstellungen der Abelam über das Verhältnis zwischen Jüngeren und Älteren in Zusammenhang mit den Vorstellungen über die Geschlechterbeziehung resp. die Sexualität zu sehen.

Je älter ein Mensch wird, desto mehr Kraft hat er schon abgegeben, desto weniger Blut, resp. Stärke besitzt er; er hat sie an Jüngere abgegeben, die sozusagen auf seine Kosten stark geworden sind. Deshalb ist die Beziehung zwischen älteren und jüngeren Menschen durch viele Tabus und Meidungsvorschriften gekennzeichnet. Am deutlichsten vor Augen haben die Abelam den ursächlichen Sachverhalt, der hinter der Trennung von Alter und Jugend steht, in der gefährdenden Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern. Diese Beziehung scheint denn auch eine Art ideelles Vorbild für die Generationenbeziehung allgemein und für das Senioritätsprinzip (Beziehung von *nəmandu* = Älterer, Grösserer zu *waigna* = Jüngerer, Kleinerer) überhaupt zu sein.

Eine der Hauptanforderungen an jüngere Menschen, nämlich auf ältere Menschen achtzugeben, damit sie nicht krank werden, ist zurückzuführen auf die schon geschwächte Konstitution älterer Menschen, die wesentliche Teile ihrer Lebenskraft an die Jüngeren abgegeben haben und im übertragenen wie im wirklichen Sinn in ihnen weiterleben, in sich selber aber langsam absterben (cf. 5.2.1). Die Abelam haben gegenüber dem Alter ambivalente Gefühle. Alter bedeutet ebenso Verfall und nahenden Tod wie Reife und Wissen oder Weisheit²⁷. Jeder hat Angst davor, im Alter schwach zu werden und unfähig, weiter für sich selber sorgen zu können. Keiner möchte je den andern, den Jüngeren, zur Last fallen, selber nichts mehr wert sein und, wie die Abelam sagen, nur noch wie ein hilfloses Kind sein, jemand, zu dem oft Kinder zwischen acht und fünfzehn Jahren nachts schauen müssen, damit er nicht ins wärmende Feuer rollt und sich verbrennt. Die jüngeren Leute reden teils ablehnend darüber, für einen schwachen alten Menschen sorgen zu müssen, ihm Feuerholz und Wasser holen und sein Essen kochen zu müssen:

«Ein solcher alter Mensch fällt allen zur Last. Man ist es müde und hat genug, für ihn zu sorgen, und trauert nicht zu sehr bei seinem Tod. Auch der alte Mensch selber ist lebensmüde, möchte sterben.» (Manari)

²⁷ Eine ähnliche Vorstellung vom Alter machen sich auch die von Gell untersuchten Umeda (Gell 1975: 323).

Gleichzeitig empfinden die Abelam jedoch Mitleid für hilflose, alte Leute, die aber trotzdem in ihrer Situation meist sehr allein und isoliert den Tag verbringen. Als prinzipielle soziale Fürsorgepflicht allerdings wird die Hilfeleistung von jüngeren an ältere Menschen als etwas Selbstverständliches anerkannt²⁸.

Betrachten wir nun den neben der Sorgepflicht der Jüngeren für die Älteren – als Antwort auf die vorangegangene Sorgepflicht der Älteren für die Jüngeren verstanden – ebenso wichtigen Aspekt im Verhältnis zwischen den Älteren und den Jüngeren, nämlich, dass Ältere – vor allem wenn es Männer sind – im besten Fall Wissende sind, die die Pflicht und die Aufgabe haben, ihr Wissen vor ihrem Tod an Jüngere weiterzugeben, und von denen die Jüngeren, die in bezug auf möglichst umfassendes Wissen selber noch nichts wert sind, lernen können. Die Dorfbevölkerung ist geteilt in jene, die dank ihres Wissens lehren können und sollten und jene, die wegen ihres Unwissens (noch) zu lernen haben oder lernen können. Der Gegensatz zwischen Alter und Jugend kann auch umschrieben werden mit dem Gegensatz zwischen Wissen und Nichtwissen – genauso, wie der Gegensatz zwischen Mann und Frau. Das heisst allerdings, wie schon erwähnt worden ist, nicht, dass Frauen prinzipiell nichts wissen können. Es gibt auch besonders wissende, weise Frauen. Das Alter vermag auch der Frau zu Wissen zu verhelfen und damit dazu, dass ihr durch die Dorfbewohner, vor allem auch durch die jüngeren, Ehrfurcht entgegengebracht wird. Doch immer sind es alte Männer, die das Idealbild des Wissenden schlechthin verkörpern.

Für junge Leute ist der Weg zum Erlangen von Wissen mit Gefühlen der Angst und mit grossen Anstrengungen verbunden. Mit Wissen kann nicht leichtfertig umgesprungen werden: Einhalten strenger Tabuvorschriften begleitet den langsamen Erwerb von Wissen, Unglück und Strafe den Bruch der Tabuvorschriften:

«Ich mag noch nicht den alten Männern und ihren Geschichten zuhören. Es würde schlechte Folgen nach sich ziehen, wenn ich Geschichten jetzt hören würde und nachher nicht alle Tabus einhalten würde. (...) Später könnte sonst mein Wissen, mein Denken ganz zerstört werden.» (Wangi)

Wären aber die Jungen überhaupt nicht mehr gewillt zu lernen, müsste der Name, d.h. die Geschichte des Dorfes, und damit das Dorf selbst, verlöschen.

Ältere Männer warnen die jungen Leute diesbezüglich immer wieder, wie beispielsweise im folgendne Ausschnitt aus einer Dorfdiskussion während der Vorbereitungen für die kommende Zeremonialzeit:

Tapokwin: Ihr jungen Leute müsst gut denken lernen, ihr müsst alles Wissen übernehmen, ihr müsst nach und nach an unsere Stelle treten.

Ngələkambe: Wenn ihr nur immer faul euch herumtreibt, seid ihr unfähig, Geschichten und Geheimwissen, was auch immer, was unsere Väter wussten und konnten, zu bewahren.

Tapokwin: Seht, meine Altersgenossen und ich, wir haben viel Wissen angesammelt.

Winauru: Sie (die jungen Männer) sind alle faul und wollen nicht arbeiten. Hört, *wapi*-Yams pflanzen zu können, ist eine grosse, besondere Angelegenheit. Habe ich etwa je gesehen, dass ihr Bananen anpflanzen geht?²⁹

Nguəlen: Nur wir wissen noch davon. Bis zu meiner Altersgruppe reicht das Wissen, *wapi* zu pflanzen. Wenn wir tot sein werden, wird dieses Dorf keinen Namen mehr haben. Ich lebe noch – wenn ich gestorben sein werde, denkt ja nicht an mich! Wenn ich tot sein werde, wird kein Mann mehr fähig sein zu reden. Dann werden die Männer aller andern Dörfer euch in Streitgesprächen besiegen ...

²⁸ In der Diskussion um einen Ehestreit (8.4.1 S.311) mahnt der etwa 50jährige Vater Wiapi seine etwa 25jährige Tochter Sagulup, ob sie bereit sei und daran denke, im Alter für ihn zu sorgen – was als grundsätzliche Forderung unbestritten bleibt.

²⁹ Ironisch gemeinte Anspielung darauf, dass keiner der herausgeforderten jungen Männer etwas Wesentliches von Zeremonialyams (Bananen = Yams) weiss.

Pflicht grosser, alter Männer ist es, den nachfolgenden Generationen ihr Wissen nach und nach in einem nicht überstürzten, langsamen Prozess zu übermitteln. Junge Leute ihrerseits sollten immer neugierig sein und Alte nach ihrem Wissen fragen, um so langsam aber stetig ihr eigenes Wissen auszubauen. Alte Männer können hinsichtlich der Wissensmitteilung kapriziös sein – der Fehler bleibt dennoch bei den Jungen, falls sie sich nicht genügend um Wissenserwerb kümmern oder gekümmert haben. Doch die ganz Jungen haben meist anderes im Kopf, als dass sie die strengen Anforderungen, die sie während Initiationen oder während der Zeit des Zeremonialyamsanbaus zu erdulden haben, gerne über sich ergehen lassen würden:

«Ich folge den Vätern nicht. Junge Männer wie ich sind hauptsächlich damit beschäftigt, Frauen zu finden. Junge Männer haben nicht Zeit, bei älteren Männern in die Lehre zu gehen. Später dann können sie das tun. Jetzt nicht, jetzt lieben sie die Frauen zu sehr.» (Wangi, etwa 27jährig)

In beinahe allen Dorfversammlungen kommt für kürzere oder längere Zeit die Rede auf die Jungen, auf ihre Faulheit und Lernunwilligkeit. Mit Mahnungen an die Jungen wird nie gespart. Besonders fleissige und lernwillige ältere Männer werden ihnen als Vorbilder vor Augen gehalten³⁰. Kontinuität des Wissens ist nichts selbstverständlich Gegebenes; es kommt einem als Beobachter vor, als würden jüngere und ältere Menschen in einem nie aussetzenden gegenseitigen Werben um Wissen versuchen, einander näher zu kommen³¹. Das moralisierende Mahnen der Älteren ist dabei keineswegs nur als eine neue Erscheinung zu verstehen, eine Erscheinung, die ihren Grund in den neuen, vom traditionellen Dorfleben entfremdenden Einflüssen des modernen Lebens auf die Jungen hat. Schon in einer Strophe eines älteren *mindja*-Gesanges (*ngwalepamindja* = Ahnen-*mindja* Gesang) findet sich beispielsweise eine solche mahnende Herausforderung an die Jungen, nie zu vergessen, wie lebensnotwendig es für das Bestehen der eigenen Gemeinschaft ist, die älteren Menschen aufmerksam zu beobachten und ihnen aufmerksam zuzuhören:

Nun leben wir zusammen,
sayke (Kasuar und Totem-Vogel-Zeichen) und *glaue* (Vogelart und Totem-Vogel-Zeichen)
ernten langen Yams,
tun gute Arbeit,
wenn *sayke* und *glaue* gestorben sein werden (ohne vorhergehende gute Vorsorge durch die Jungen),
werden die Jungen keinen langen Yams mehr ernten.

Was bis jetzt über Wissen und Lehre im allgemeinen gesagt worden ist, gilt besonders und konzentriert für Wissen und Lehre im Zusammenhang mit den den Männern vorbehaltenen Initiationen, die einst für alle Männer Durchgang zum vollen Mannsein, zum vollen Wissenserwerb war:

«Zuerst bist du wie ein Kleinkind, dann gehst du hinein ins Männerhaus und schaust *maira*-Geheimwissen; *maira* selber lehrt dich...» (Wamalapu)

Im Denken grosser Männer haben Initiationen ihre Bedeutung bewahrt. Sie selber sind noch durch einen vollen Initiationszyklus durchgegangen; doch für die jüngeren Männer im Dorf ist dieser das Erwachsenwerden und das Leben begleitende Zyklus keine gelebte Realität mehr, der man sich gewiss ist, da schon sehr lange Zeit keine Initiationen mehr stattgefunden haben:

³⁰ cf. 8.4.1 S.311/312; dem streitenden Ehemann Kiamo wird sein friedliebender, arbeitsamer Schwiegervater Wiapi als Vorbild vor Augen gehalten.

³¹ cf. 8.4.2 S. 315; Saigapa bittet Winauru, ihm zuerst all sein Yamswissen zu lehren, bevor er sterbe und S. 322/23; Nindengu betrachtet es und kokettiert gleichzeitig damit, dass die Jungen kein Wissen würden mitbekommen haben, wenn er sterbe.

«Die Mission hat Initiationen verboten. Alle haben Angst, dass das Männerhaus in Flammen aufgehen und alle Menschen krank werden oder sterben würden, wenn sie Initiationen durchführen würden. Ich bin unglücklich, dass keine Initiationen mehr stattfinden. Nächstes Jahr findet eine in Bainyik statt. Wenn du für immer dableiben würdest, würden wir eines Tages wieder eine Initiation durchführen. Aber die Mission hat es verboten, und alle Knaben gehen zur Schule; es ist gar niemand mehr da, der initiiert werden könnte.» (Ngələpal)

Initiationen sind (oder waren) die eigentliche Wissensschule. Initiationen geben Stärke und Wissen und verhelfen dadurch auch zu Nahrung; nur Männer, die schon begonnen haben, die acht Teile der vier Initiationsstufen (je zwei pro Stufe) zu durchlaufen, sind überhaupt fähig, auf den Boden und die Ahnen einzuwirken und erfolgreich Essen anzupflanzen. Wichtiger Lehrinhalt in der zweiten (*ulke/nau*), der dritten (*ngwal*) und der vierten Initiationsstufe (*puti*) ist, wie man Nahrung – primär *wapi*-Zeremonialyams – anzupflanzen hat, welche Magie, welche spezifischen Pflanztechniken, man dabei anzuwenden und welche Tabus man zu befolgen hat; dabei lernt der Initiand auch, welches – über das Wissen zum Yamsanbau hinausgehende – Zusatzkönnen und auszeichnende Wissen der jeweils durchlaufenen Initiations- und damit auch Altersstufe entspricht.

Zentral bei dem in den genannten Initiationsstufen vermittelten Wissen über den Yamsanbau ist die magische Substanz *yaankəpma* oder *yaangipma*, die auf dem gleichnamigen, speziellen *yaankəpma*-Feuer für die Initianden zubereitet wird. Diese Substanz soll den Neuintitierten besondere Stärke und Fähigkeiten geben, genauso wie die gleichnamige magische Substanz für den wachsenden *wapi* diesem Stärke geben soll. Die grosse Angst und die Scheu, die junge Männer vor dem Wissen und den damit verbundenen Konsequenzen hegen und bekunden, scheint stark mit der magischen Substanz *yaankəpma* und dem Feuer *yaankəpma* zusammenzuhängen und mit der Art, wie sie von diesen in der Initiation erfahren. Drastisch wird den Initianden in einer burlesken Darstellung vor Augen geführt, welches Schicksal in Form von Krankheit oder körperlicher Verunstaltung sie ereilen würde, falls sie sich nicht an die strengen Tabus halten, die ihnen gleichzeitig mit der Verabreichung von *yaankəpma* aufgegeben werden, und die erst gelockert werden, nachdem die jungen Männer als Prüfung in der Folge ihren ersten *wapi*-Zeremonialyams erfolgreich geerntet haben. Nach der Einnahme von *yaankəpma* befinden sich die Initianden in einem Zustand «grosser Hitze». Sie fürchten sich davor, Fehler zu machen und als Folge davon «verbrannt» (körperlich zerstört durch Sonne und Mond) oder durch eine Missernte beschämt zu werden.

Nachdem die Initianden (je nach der zweiten, dritten, vierten Initiationsstufe) ihren *waken*-Initiations schmuck schon in zwei «singsing»-Festen³² zur Schau gestellt haben und auch ein drittes, *ndunare* (Mann ohne Schmuck) genanntes «singsing»-Fest vorbei ist, wird in einer Zeremonie das *yaankəpma*-Feuer von den *kutagwa* (Männern derjenigen Zeremonialhälfte, die die Initianden aus der anderen Zeremonialhälfte initiieren) an die *əknara* oder *wakenara* (diejenige Zeremonialhälfte, die die Initianden stellt) übergeben. Ein besonders mutiger Mann und/oder eine besonders mutige Frau aus der *əknara*-Zeremonialhälfte nehmen – zum Zeichen der eigenen guten Absichten und der eigenen Stärke – dieses Feuer in Empfang; sie haben dafür zu sorgen, dass es während der ganzen Pflanzzeit nicht ausgeht. – Ideal wäre es, ein mutiges Ehepaar nähme das Feuer in Verwahrung. Wenn möglich sollte darauf die Frau³³ von diesem empfangenen Feuer an alle andern Neuintitierten resp. deren Frauen verteilen; damit müssen die Frauen der Neuintitierten in ihrem Haushalt ein neues Feuer entfachen. Das ursprüngliche Holzschiet, das *yaankəpma*-Feuer, muss vom Ehepaar verwahrt werden.

³² Das erste «singsing» heisst *kullenya* (erste Sonne), das zweite *yukuneny*a (gute Sonne). Mit Sonne wird auf das höchste männliche Geistwesen Sonne angespielt.

³³ Dass idealerweise eine Frau das Feuer verteilen sollte, kann als Verweis auf das höchste weibliche Geistwesen *Walesakitagwa*, die den Menschen das erste Feuer gab, verstanden werden.

«Wir geben dieses *maira*-Geheimnis an einen Mann und eine Frau, damit sie die andern gemeinsam im Wettstreit besiegen können. Einzelne Männer oder Frauen haben keine Kraft.» (Sarembange)

Das *yaankapma*-Feuer ist Symbol oder Zeichen für die magischen Kräfte, die beim Zere-monialyampflanzen wesentlich mit im Spiel sind, und auch Symbol für alle Anstren-gungen überhaupt, die für eine erfolgreiche Ernte und ein erfolgreiches Leben notwendig sind.

Dieses Feuer vermag nach Ansicht der Abelam bei Tabubbruch und schlechtem Benehmen den Tabubrecher im übertragenen Sinn zu brennen. Dies geschieht durch die kraftgeladensten aller bekannten *manangup*-Zaubersprüche, welche derjenige Teil des Wissens und der Macht der alten grossen Männer sind, den diese am längsten für sich bewahren und zuletzt an jüngere Männer weitergeben.

«Alte Männer sagen uns, wir dürften diese Zaubersprüche noch nicht hören, weil wir sonst zu schnell alt würden. Es sind Zaubersprüche, die nicht gehört werden dürfen, die uns zerstören würden. So sagen sie.» (Wamalapu, etwa 45jährig)

Die Einnahme der magischen Substanz *yaankapma*, die *yaankapma*-Feuerzeremonie und die burleske Darstellung möglicher Krankheiten und Verunstaltungen, die einem Tabu-bruch folgen können, weisen am eindrucklichsten hin auf die im Leben der Abelam real und ideell gegebene, auf Wissen beruhende Macht der Älteren über die Jüngeren. Der Lebenslauf eines Mannes wurde traditionellerweise vom Durchgang durch immer neue Initiationsstufen begleitet. Rückblickend auf sein eigenes Leben und die Erzählungen vom Leben seiner Väter berichtete Wamalapu:

«Nun, zuerst lebst du mit Vater und Mutter. Du hast noch keine Initiationsgeheimnisse geschaut. Nun wirst du Initiationsgeheimnisse schauen gehen. Dein Magen, dein Herz werden heiss dabei. Du wirst jetzt in einem Feindesdorf einen Mann erschiessen. Du hast nämlich die Kraft und Stärke deines Vaters gesehen, du setzt dich hin und fragst dich, ob du auch stark sein wirst. (...) Bevor du diese Sache gesehen hast, rennst du weg vor Angst wie eine Frau. Nachdem du diese Sache gesehen hast, wird deine Haut leuchtend schön, werden deine Knochen stark. Dann kannst du dich als Kämpfer in den Kampf wagen³⁴. So ist es festgelegt, so wird es gemacht. Gut, die initiiierenden Männer sagen dir: «Als Kind stehst du unter dem Gesetz von Vater und Mutter, wirst du nur langsam gross. Zuerst musst du Initiationsgeheimnisse schauen.» Du hast nun die erste Initiation durchgemacht. Du lebst weiter. Du hast die zweite Initiation durchlaufen. Du lebst weiter, lebst, lebst, lebst, wirst erwachsen. Du hast *kutagwa* und *ulketagwa* (Teile der zweiten und dritten Initiationsstufen) gesehen und wirst nun sehr schnell gross. (...) Ein anderer Mann hat schon die *puti*-Initiationsstufe durchlaufen, wieder andere haben *puti* noch nicht geschaut und fragen sich, warum sie so hart arbeiten müssen, und warum es dagegen dem Mann, der *puti* gesehen hat, so gut geht. Ein Mann, der *puti* gesehen hat, hat keine Sorgen, muss sich über nichts ärgern. Ein Mann, der *puti* nicht gesehen hat, muss sich sorgen. Er fragt sich, warum er *puti* nicht gesehen habe und nun schnell alt werde. Wenn wir *puti* geschaut haben, werden wir nicht zu schnell alt. Schau mich und meine Altersgenossen, als wir jünger waren, haben wir *puti* geschaut, dann haben wir nicht mehr daran (an *puti*, ans Älterwerden) gedacht. Wir arbeiteten hart, arbeiteten, arbeiteten, arbeiteten. Wenn ich alt sein werde, werde ich sagen: «Ah, ich bin jetzt alt, ich muss nun die Arbeit von *puti* verrichten, ich muss nun auf diese Art meine Nahrung anpflanzen.» (...) Du hast Initiationsgeheimnisse geschaut, schon bald wirst du alt sein, nun trägst du *pal*-, *duamal*-Armschmuck, *kavia*-Muschelschmuck und den *karaut*-Kriegsschmuck. Du bekommst weisses Haar.»

Initiationen durchlaufen, arbeiten und anpflanzen, sich an die während der *puti*- oder auch während einer anderen Initiationsstufe gelernte Arbeitstechnik erinnern und sie zum gege-

³⁴ Heute nur noch im übertragenen Sinn zu verstehen; es heisst dann zum Beispiel, sich in Yamswettstreit oder allgemein in Prestigekampf unter Männern einzulassen. Der Ausdruck, «sich kampfbereit hinstellen», wird für viele nichtkriegerische Betätigungen verwendet.

benen Zeitpunkt anwenden – all dies gehört wesentlich zusammen. Richtig arbeiten, also mit Hilfe entsprechender technischer und magischer Kenntnisse richtig pflanzen, lernt ein Mann erst durch das Schauen von Initiationsgeheimnissen; dies betonten mir gegenüber alle Männer, die älter als 40 Jahre waren und also noch initiiert worden waren – jüngere Männer erwähnten diesen Zusammenhang kaum. Gewisse äussere Zeichen, die den vollendeten Durchgang durch eine jeweils bestimmte Initiationsstufe anzeigen, machen den Initiierten äusserlich auch für Nichteingeweihte kenntlich. Über die Initiationsgeheimnisse darf zwar nicht geredet werden, trotzdem sollte auch von Nichteingeweihten, d.h. vor allem von Frauen und Kindern, dem Initiierten die erwartete Achtung für das schon Erreichte gezollt werden. Die sichtbaren Zeichen ermöglichen es den Nichteingeweihten, zu erkennen, welche Stufen ein Mann schon durchlaufen hat, an welchem Punkt des Initiationszyklus er steht. Die wichtigsten der auf die jeweils verschiedenen durchlaufenen Initiationsstufen verweisenden Zeichen sind zum Beispiel die verschiedenen Muster der Netzta-schen, welche die Initiierten, und auch deren Frauen, mit sich tragen, der jeweils unterschiedliche Armschmuck der Männer und die jeweils unterschiedliche Pflanztechnik, die im Zeremonialyamsgarten angewendet wird. Dieses letztere Zeichen, die Pflanztechnik, interessiert uns hier am meisten.

puti geschaut zu haben, gibt nach Aussage der Abelam den Alten, die noch immer selber pflanzen, die Möglichkeit, die harte Arbeit zu erleichtern; sie dürfen zum Beispiel, anstatt draussen im Busch mühsam nach Stecken zum Anbinden der Yamsrankenblätter suchen zu müssen, die gefällt und im gerodeten, abgebrannten Garten zurückgelassenen angekohlten Bäume als Stecken nehmen und sie – umgekehrt mit der Wurzel in der Luft – als Stütze zum Hochziehen der Rankenblätter verwenden.

Wer die Initiationsstufe *nautagwa* durchlaufen hat, darf zum Hochziehen der *ka*- und *wapi*-Rankenblätter *kaa*- und *kama*-Bambus verwenden. Wer *ulketagwa* gesehen hat, nimmt bestimmte gegabelte Stecken, die er auf einen geraden Stecken aufsetzt, zum Hochziehen der Ranken. Wer die *ngwalndu*-Initiationsstufe durchlaufen hat, verwendet zum Hochziehen der Rankenblätter Stecken, die er aus den nach der Brandrodung im Garten selbst zurückbleibenden angekohlten Baumstämmchen herstellt – jedoch ohne Wurzeln und ohne sie umgekehrt einzustecken (*ngəɫəŋəɫəni* = schwarze, angekohlte Stecken).

Alle diese verschiedenen Arten von Stützen für die Yamsranken stellen mythologische Anspielungen dar und stehen im Zusammenhang mit bestimmten Tatsachen und Ereignissen, die, oder von denen, der Initiierte in der eben durchlaufenen, entsprechenden Initiationsstufe erfahren hat. Die esoterische Aussage dieser Zeichen verweist auf die Mythologie der Abelam. Dabei wird diese Beziehung zwischen Pflanztechnik und Mythologie den Initianten nicht explizit nahegebracht, sondern sie sollen oder können sie selbst aus dem während der Initiationen Geschauten visuell ableiten. Die exoterische Aussage dieser Zeichen – die auch Männern, die noch nicht initiiert worden sind sowie auch Frauen und Kindern in den Grundzügen bekannt sein kann – gibt zugleich auch einen moralischen Ansporn zur Arbeit und einen mahnenden Hinweis auf die jeder Altersstufe entsprechende unterschiedliche Arbeitskraft sowie auf die mit der schwindenden Arbeitskraft verbundenen, den älteren Pflanzern zustehenden Privilegien. Während einer Initiation wird den Initianten dieser exoterische Teil der Initiationslehre explizit mitgeteilt:

«Es ist das Gesetz und die Fähigkeit der jungen Männer, schweren Bambus aus dem Busch in den Yamsgarten zu schleppen. Wenn man alt ist, soll es leichter gehen. Ein alter Mensch sollte nicht schwer arbeiten, er sollte nehmen, was im Garten ist.» (Wamalapu)

Wer die *puti*-Initiationsstufe durchlaufen hat, darf – als weiteres Beispiel – zur Arbeitserleichterung, und als Auszeichnung gleichzeitig, beispielsweise *ləpma*-Bataten (*Dioscorea bulbifera* L.), wie die Abelam hervorheben, in der zu Haufen zusammengekehrten, fruchtbaren Asche des neu gerodeten und abgebrannten Gartens pflanzen. Wer diese letzte Initiationsstufe noch nicht durchlaufen hat, muss die mühsame Arbeit des Wegräumens der

Asche, des Jätens und des normalen Pflanzens von *lɔpma* (und von Nahrung überhaupt?) auf sich nehmen.

Die verschiedenen Initiationsstufen stehen auf diese Weise mit verschiedenen Altersstufen in Zusammenhang. *puti*, die gefürchtetste Initiation³⁵, bezeichnet dabei die letzte Reife, die äusserste Erfahrung des Alters. Das heisst aber nicht, dass die Männer, die *puti* sehen dürfen, bereits alt sein müssen oder als alt empfunden werden – erst wenn sie sich später wirklich alt und schwach fühlen, werden sie von sich aus die erleichternden Techniken, die sie bei der *puti*-Initiation gelernt haben, anwenden. *puti* gesehen zu haben, heisst eher, dass sie nun voll verantwortliche Männer sind, die alles gesehen haben, nichts Neues mehr zu erwarten haben ausser dem Tod und vor nichts mehr Furcht zu empfinden haben. Ein Initiand, der *puti* geschaut hat, hat auch gesehen, wie der *puti*-Figur zum Schluss der Initiation aller Schmuck abgenommen wurde, bis nur noch ihr nackter «Körper» sichtbar war und sie daraufhin wie tot hintenüber- und zusammenfiel. Er ahnt – wie Sarembange sich äusserte – in diesem Zusammenhang sehr wohl den Hinweis darauf, dass er nun quasi dem Tod in die Augen zu schauen hat, aber auch, dass er nun besser fähig ist, dem Tod in die Augen zu schauen:

«Nachher darfst du nicht mehr wegrennen. Du hast allen Gesetzen entsprochen, du fürchtest dich vor nichts mehr.» (Sarembange)

«Du sollst nun in anderen Dörfern Besuche machen, du darfst vor nichts mehr Angst haben. Du hast das letzte Initiationsgeheimnis gesehen. Was auch immer es irgendwo geben wird, du musst hingehen, es gibt kein Verbot mehr.» (Wamalapu)

Auch Frauen wissen, dass alle Initiationsstufen durchlaufen zu haben für einen Mann bedeutet, vor nichts mehr Furcht haben zu müssen. Dass man, wie Wamalapu erwähnt, als Vollinitiiierter keine Angst mehr haben darf (dass man als Vollinitiiierter immer hingehen muss ohne Angst, wenn ein anderer Ort ruft, sei es zur Vorbereitung einer Initiation oder zu Yamswettstreit), ist in mehrfachem Sinn zu verstehen: man darf keine Angst haben, in ein ehemaliges Feindesdorf zu gehen³⁶, man darf keine Angst vor den Opfern haben, die eine Initiation besonders von grossen Männern verlangt (darf also in diesem Fall keine Angst haben vor einer Sache, die scheinbar nicht viel einbringt, aber viel Anstrengung kostet³⁷), man darf keine Angst haben vor realer Lebensgefährdung bei Initiationsvorbereitungen und -durchführungen³⁸, man darf schliesslich auch nicht Angst haben vor Zaubereipraktiken, die gegen die für lange Zeit im Heimatdorf alleingelassenen Angehörigen gerichtet werden könnten. Ganz allgemein aber ist gemeint, man könne und dürfe nun keine Furcht mehr haben vor dem Alter, vor den damit verbundenen ausgedehnten Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft und vor allen möglichen drohenden Gefahren.

puti geschaut zu haben, bedeutet Vollendung und Abrundung des Lebenslaufes. Im Grunde könnte man nun, da man die mit der Bildung und der Stärkung der eigenen Stellung im Leben und in der Gemeinschaft verbundenen Pflichten resp. die offenen Schulden an Schweinegaben und Muschelgaben mit der Beendigung der letzten Initiation erfüllt und ausgeglichen hat, zumindest theoretisch erstmals ohne Pflichten und Rechte, ohne Ein-

³⁵ Im Dorf waren die Jüngsten, die *puti* geschaut hatten, zwei Männer zwischen 45 und 50 Jahren. (Geschaut hatten sie *puti* schätzungsweise 18 Jahre vorher).

³⁶ Auffallend viele junge Männer betonten ihre Angst davor, in ein ehemaliges Feindesdorf auch nur auf Besuch zu gehen.

³⁷ Die Anstrengungen laufen darauf hinaus, viele Schweine und viel Zeremonialyams bereitzustellen und die aus einem ausgedehnten Beziehungsnetz sich ergebenden Verpflichtungen erfüllen zu können.

³⁸ Es wurden mir viele dramatische Geschichten erzählt von Männern, die während Initiationen starben – nicht infolge der teils brutalen, abhärtenden und die Initiation jeweils einleitenden Stockschläge, sondern während eines rituellen Scheingefechts nach Verlassen der Seklusion.

bezug in den Kreislauf von ständigem gegenseitigem Austausch leben und sein («sindaun nating»). Jedoch fängt nun der Kreislauf in einem gewissen Sinne wieder von vorne an:

«Einem Mann, der der andern *ara*-Zeremonialgruppe alles zurückgegeben hat, der die Initiationsstufen durchlaufen hat, *puti* gesehen hat und alle offenen Schulden <bezahlt> hat – diesem Mann sagt man: «Du bist jetzt ohne Namen. Alles hast du vollendet. Du hast die Initiationen gesehen, Schweine und Ringe hast du ausgetauscht. Nun kannst du von neuem anfangen für deine Kinder; für dich selber ist alles vollendet.» (...) Wenn man Kinder hat, ja, dann tauscht man Schweine und Muschelringe für sie, dann kehrt man zurück (zum Anfang eines Kreislaufes von ständigem gegenseitigem Austausch), dann fängt man wieder von vorne an.» (Wamalapu)

Das Leben der Abelam erscheint als eine Folge von miteinander verknüpften sozialen Lebenszyklen jeweils einzelner. Ein Mann durchläuft von seiner Jugend bis in sein Alter seinen eigenen Sozialzyklus, in dessen Durchgang er mit den Leuten der andern *ara*-Zeremonialhälfte, mit seinen Verwandten und Freunden und den Verwandten seiner Frau in einem Austausch von gegenseitiger Hilfe, von Gabe und Gegengabe steht. Er lernt, dass kein Mensch nur mit seiner eigenen Hände Arbeit und isoliert von seinen Mitmenschen imstande wäre, erfolgreich Nahrung anzupflanzen. Jeder einzelne pflanzt letztlich für die ganze Gemeinschaft an, teils unmittelbar, teils im übertragenen Sinn. Er muss ständig an die Leute der *nagara* (andere *ara*) denken und ihnen Schweine geben, er muss an Verwandte und Freunde denken und ihnen in seinen eigenen Clangärten Land zum Pflanzen zur Verfügung stellen, er muss an seine Kinder denken und sie zu guten Mitgliedern der Dorfgemeinschaft heranbilden helfen, er muss an die lange verstorbenen Ahnen denken und zu ihrer Zufriedenheit handeln. Bei allem, was er tut, muss er an die andern denken: dies ist ein Hauptgesetz des Bodens.

Wenn Wamalapu meint, nach Abschluss der letzten Initiationsstufe habe ein Mann keinen Namen mehr, habe er alles gesehen, so müssen wir dies vor allem ideell verstehen. Real dagegen gibt es eigentlich keine Zäsur; es ist nicht so, dass ein Vater seinen sozialen Lebenskreislauf abschliesst, eine kurze Pause <ohne Namen> einschaltet und dann hilft, den sozialen Lebenskreislauf seines Sohnes aufzubauen. Die beiden Zyklen von Vater und Sohn sind eng ineinander verwoben, und der Vater beginnt meist schon für seinen Sohn Yams anzubauen und Schweine zu züchten, bevor er noch selber seinen eigenen Zyklus zum Abschluss gebracht hat. Es soll sogar vorgekommen sein, dass der Vater im Namen des Sohnes – also anstelle des Sohnes – Initiationsstufen durchlaufen hat, vor allem dann, wenn der Sohn noch sehr jung und schwach war. Es kam früher ebenfalls vor, dass ein Sohn im Namen des Vaters – an Vaters Stelle – eine Initiationsstufe durchlief. Diese geschah, wenn ein Vater während einer seiner eigenen Initiationen starb. Dann führte der Sohn die begonnene Initiation zu Ende, wohl um den Lebenszyklus des Vaters auf Erden korrekt zu Ende zu führen.

Dadurch, dass der Vater schon selber Initiationsstufen durchlaufen hat und dazwischen jeweils alternierend von Stufe zu Stufe auch Kinder seiner *djambara*-Partner der andern Zeremonialhälfte zu initiieren geholfen hat, ermöglicht er überhaupt erst die Gegenanstrengung seiner *djambara*-Partner der andern Zeremonialhälfte, die ihrerseits seine eigenen Kinder zu initiieren helfen³⁹. Söhne können überhaupt nur initiiert werden, wenn auch ihre Väter schon initiiert worden sind.

Genauso wie ein Vater (zusammen mit der Mutter) den Kindern Leben ermöglicht durch Abgabe und dabei Verlust von eigener Stärke (Blut), ermöglicht ein Vater (mit Hilfe der Mutter) auch die soziale Integration der Kinder durch eigene vorangegangene harte Anstrengungen und vor allem durch den eigenen Durchgang durch Initiationen, was ihn zum einen zum wissenden, furchtlosen Mann macht, zum andern aber ihn auch erstmals im Leben <ohne Namen> sein lässt und damit auch nicht mehr im verpflichtenden gegensei-

³⁹ cf. Forge 1970: 270.

tigen Austausch integriert. Letzteres könnte man auch als sozialen Tod interpretieren; erst jetzt ist es theoretisch einem Sohn möglich, voll an die Stelle des Vaters zu treten. In Wirklichkeit jedoch lebt der betreffende Mann sozial weiter, und zwar, indem er nun den Kindern hilft, ihren sozialen Lebenszyklus auf- oder weiterzubauen. Er lebt nun sozial vor allem in und durch die Kinder weiter – genauso wie er auch physisch dank seiner einst abgegebenen Kräfte, die in den Kindern weiterwirken, weiterlebt. Die Abelam betrachten die Alten, die Verstorbenen wie die lebenden Väter, Mütter, Mutterbrüder und Grosseltern als Begründer ihres eigenen physischen wie sozialen Lebens.

Im Alltag sind die schwachen, alten Menschen auf für sie manchmal schwer erträgliche Art von den Jüngeren notwendigerweise abhängig. Was die Abelam jedoch im täglichen Leben, bei der Nahrungsgewinnung, in der Beziehung zwischen Eltern und Kindern oder bei Dorfgesprächen immer wieder erfahren oder zu hören bekommen, ist – neben der ebenfalls wichtigen gegenseitigen Abhängigkeit von Männern und Frauen – die Tatsache der gegenseitigen Abhängigkeit von älteren und jüngeren Menschen. Vor allem aber in den Initiationen erfahren die Jüngeren verstärkt und konzentriert von ihrer eigenen Abhängigkeit von den Älteren. Sie lernen, dass jüngere Männer (und wegen der Komplementarität von Männern und Frauen jüngere Dorfbewohner beider Geschlechter überhaupt) nicht allein ihr physisches Leben von den Älteren erhalten habe, sondern auch ihr weiteres Gedeihen und ihre soziale Integration dem Wissen und allen vorangegangenen, gelebten sozialen Verpflichtungen, Leistungen und Anstrengungen der Älteren verdanken, und dass sie deshalb von diesen Älteren und deren Willen, ihr Wissen weiterzugeben, abhängig sind und sich ihnen gegenüber entsprechend zu verhalten haben.

6.2 Verschlüsseltes Reden (*andjekundi*), exemplifiziert am Beispiel von Gesängen

In verschlüsselter Rede (*andjekundi*) finden die bis anhin genannten Grundthemen, aber auch weitere wesentliche Themen aus dem Lebens- und Vorstellungsbereich der Abelam Kimbangwas in konzentrierter Form ihren Ausdruck. Darum erscheinen die folgenden Ausführungen über *andjekundi* auch als eine Wiederaufnahme und knappe Zusammenfassung von schon Erwähntem. In verschlüsselter Rede finden bedeutsame Relationen ihren sprachlichen, verbalen Ausdruck. Mit Hilfe von Bildern und Metaphern, von Analogien und Anspielungen, usw. werden von den Abelam sowohl zwischen den in der Alltagswelt, d.h. in der Menschen- oder auch Objektwelt gegebenen bedeutsamen Elementen untereinander als auch zwischen diesen bedeutsamen Elementen der Alltagswelt einerseits und den in Mythen und Geschichten überlieferten und enthaltenen Bedeutungsgehalten und Elementen andererseits bedeutsame Relationen hergestellt. Es handelt sich meist um durch Überlieferung bekannte und vorgegebene Relationen, manchmal aber auch um auf erfindungsreiche Art neu hergestellte Relationen. All diese von den Abelam aufgestellten Relationen beziehen sich auf diejenigen Dinge und Probleme, die im Zentrum der Sorgen, Ängste und Freuden der eigenen Lebenswelt stehen, und die dieser Lebenswelt Gewicht zu verleihen vermögen.

andjekundi, verschlüsselte Rede, steht im Gegensatz zu *kaindinkundi*, zu wörtlicher, alltäglicher, unverschlüsselter Rede. Zur Verschlüsselung ihrer Aussagen dienen den Abelam so verschiedene Mittel wie Metaphern, Wortbilder, Analogien, Doppelwörter oder Wortverdoppelungen, Lautspielerei, Wortspielerei, Anspielungen auf Mythen oder geschichtliche Ereignisse, andere Arten von Anspielungen, zur absichtlichen Verwirrung gedachtes oder auch ironisch gemeintes Sagen des Gegenteils des Gemeinten statt des Gemeinten selbst, Verwendung von Wörtern aus anderen Abelam-Dialekten, Spiel mit Personennamen und Verwandtschaftstermini und andere mehr. *andjekundi* dient den Abelam beispielsweise dazu, wichtige Dinge nicht zu unverblümt auszusprechen (was einem unaus-

gesprochenen Tabubruch nahe kommen würde⁴⁰) oder etwa vor vielen Leuten Geheimnisse so auszusprechen, dass nur wenige, (diejenigen, die verstehen), sich angesprochen fühlen, und die andern auf eine falsche Fährte geführt werden; oder es dient auch dazu, das spezifische Männerwissen vor Frauen zu bewahren und trotz der Anwesenheit von Frauen dennoch auf dieses Wissen anspielen oder Teile davon an andere Männer weitersagen zu können; oder *andjekundi* dient auch dazu, sexuelle Dinge, (die, unverblümt ausgesprochen, Scham, *nyigri*, hervorrufen würden), verblümt zum Gegenstand ausgedehnter Gespräche zu machen, oder es dient – als weiteres Beispiel – auch dazu, in heiklen Situationen indirekt zu Vernunft und Achtsamkeit mahnen zu können, ohne dabei jemanden zu beleidigen. *andjekundi* ermöglicht das Vermeiden von Flüstern (*simukundi*) in Gemeinschaft, das als unhöflich, allgemein gefährdend und als eine Voraussetzung für Zauberei und auch als eine Ursache von Zauberei betrachtet wird. In verschlüsselter Rede wird oft über typische Lebenssituationen oder -zusammenhänge gesprochen. Jeder, der Kombinationsgabe besitzt und schon einige Schlüssel zum Verständnis von *andjekundi* kennt, kann dabei heraus-hören (lernen), wovon jeweils die Rede ist.

andjekundi ist keine esoterische Geheimsprache, sondern ist am ehesten als Rede in Metaphern zu bezeichnen. *andjekundi* wird im Alltag und während öffentlichen Dorfgesprächen ebenso verwendet wie etwa in den Gesprächen von Yampflanzern im Yams-garten, beim Erzählen von Mythen oder – am auffallendsten – in den vielen Arten von Gesängen. Gesänge sind ein wahres Reservoir an Metaphern und, allgemeiner gesagt, an *andjekundi*-Ausdrücken überhaupt. Wer den Inhalt möglichst vieler Gesänge kennt und entschlüsseln kann – also mit andern Gesängen und mit Ereignissen aus der Vergangenheit oder aus dem gegenwärtigen Dorfalltag verbinden kann – der versteht etwas von *andjekundi*. Im Folgenden wollen wir uns, um zu einem besseren Verständnis von verschlüsselter Rede zu gelangen, denn auch näher mit den Gesängen befassen.

Die Abelan kennen viele, jeweils für unterschiedliche Gelegenheiten bestimmte Arten von Gesängen (*ngware*), die jeweils auch verschieden instrumentiert und rhythmisiert sind und aus je spezifischen Einleitungs-, Mittel- und Abschlussteilen bestehen.

Wichtigste Gesangsarten sind *mindja*⁴¹ und *mbərre*⁴². Die als speziell betrachteten Gesangsarten *kaangu* und *kavia* sind Gesänge, bei denen *mbərre*-Gesangstexte jeweils melodisch und instrumental unterschiedlich begleitet werden, und die nur aus männlichen Stimmen bestehen und nicht, wie alle anderen Gesänge, aus Wechselgesang zwischen Männern und Frauen. *mindja*-Gesänge werden weiter unterteilt nach ihrem Hauptinhalt in *ngwəimindja* (Freundschafts-*mindja*), *wapimindja* (Yams-*mindja*) und *kusmindja* (Zauberei-*mindja*). *mindja*-Gesänge werden gesungen beim Aufrichten der *mbai*-Männerhausmalerei und bei Einweihungstänzen für Männerhäuser. *mbərre* ist der Hauptgesang bei *mambutap*-Yamsfesten und wird beim Abschluss der Einweihungsfeiern eines neuen Männerhauses und bei Initiationen gesungen. *kaangu* waren die ursprünglichen Kriegsgesänge, die heute bei Yamsfesten nach einer besonders spektakulären Ernte gesungen werden. Bei *kaangu*-Gesängen anlässlich von Initiationen dürfen Frauen dabei sein, bei solchen anlässlich von Yamsfesten nicht. Bei *kavia*-Gesängen dürfen Frauen nicht dabei sein. *kavia*-Gesänge werden im Rahmen von Initiationen gesungen.

gambanguare (Toten-Gesänge) sind im Grunde *mbərre*-Gesänge, jedoch ohne Sanduhrtrommelbegleitung. Weitere Gesangsarten sind *wanien* (Hauptgesang für die Yamsfeste des *gwarwapi*), *sakimba* (Gesänge für *ka*, kurzen Yams, Feste), *tjuartko* (weitere Gesänge im Zusammenhang mit Initiationen), *maku* (*maku*-Gesänge werden gesungen während der Errichtung eines Männerhauses, nämlich nachdem das Dach fertig worden ist) und *djam-*

⁴⁰ cf. 8.4.2 S. 323.

⁴¹ Beispiel cf. 8.3.3.

⁴² Beispiele cf. 8.3.1 und 8.3.2.

bunguare (Totem-Gesang) (cf. 4.3.3.1.2). Einige von allen diesen Gesangsarten sind Mischformen aus andern Gesangsarten oder musikalische Umformungen anderer Gesangsarten. Alle diese einzelnen Gesangsarten kommen in einer Vielzahl individueller, je einzelnen Clanen zugehörigen Formen vor, die entsprechend clanspezifische Namen haben⁴³.

Alle diese Gesänge werden je nach ihrem Ursprung aus einer der drei Hauptsprachgebenden, die die Abelam unterscheiden, in *tumanguare* (Gesänge aus dem südlichsten Abelamgebiet), in *mandjinguare* (Gesänge aus dem westlichen Abelamgebiet, inklusive Kimbangwa, Djame und Bainyik) und in *kurgrengware* (Gesänge aus dem östlichen und südöstlichen Abelamgebiet) unterteilt. Sie unterscheiden sich in der für das jeweilige Hauptsprachgebiet typischen Wortwahl. Schliesslich werden alle Gesänge noch nach ihrem respektiven Alter unterteilt in *walesakingware* (*walesaki*- oder Mythen-Gesänge)⁴⁴, *ngwalepananguare* (Ahnen-Gesänge) und *kulungware* (neue Gesänge). Innerhalb einer einzelnen Gesangsart können sich Strophen aus den verschiedenen Sprachgebieten und Strophen sowohl aus Ahnen-, Mythen- wie aus neuen Gesängen gemischt finden; vor allem beim Kreieren von neuen Gesängen ist die Möglichkeit der Kombination und Abwandlung bekannter Muster gross. Es besteht dabei allerdings immer die Gefahr, dass unerlaubterweise Strophen aus Gesängen anderer Clane oder Sprachgebiete entnommen werden, was in früherer Zeit auch zu Kämpfen führen konnte. Die Benutzung solcher Strophen zur Kombination ist aber nicht immer ausgeschlossen, da man beispielsweise von Verwandten mütterlicherseits oder von Adoptiveltern auch in andern Dörfern oder Sprachgebieten Gesänge oder Strophen aus Gesängen übernehmen und selbst singen darf. Da das Erkennen eines Gesanges als *tuma* oder *kurgren* leicht möglich ist, kann anhand eines Gesanges jeder bei entsprechendem Wissen ein Stück Familiengeschichte des Sängers und seines Clanes aufschlüsseln – denn zum Beispiel haben möglicherweise einst Familien, die infolge von kämpferischen Auseinandersetzungen aus Kimbangwa vertrieben worden waren und darauf längere Zeit an einem fremden Ort verbrachten, solche *tuma*- oder *kurgren*-Gesänge später erlaubterweise wieder mit sich zurückgebracht. Die für solche Kombinationen verwendeten Strophen wie auch der Inhalt der Gesänge selbst weisen auf diese Weise auf bedeutsame Ereignisse der vergangenen Geschichte, die in den oft als zusammengewürfelt erscheinenden Gesängen sozusagen mitgetragen werden, hin. Auch neue Ereignisse werden in Gesänge aufgenommen; durch die neuen Gesänge wird entsprechend später einmal den Nachfahren von vergangenen Ereignissen berichtet werden. Wer Gesänge aufzuschlüsseln versteht, versteht *andjekundi*.

Der Standpunkt des Erzählers in den Gesängen – auch in den von den Frauen gesungenen Strophen – ist meist der eines Mannes. Es sind auch fast ausschliesslich Männer, die (neue) Gesänge oder Strophen kreiert haben oder kreieren. Es kommt aber auch vor, dass in Gesängen Frauen von eigenen Sorgen oder Wünschen erzählen. Solche einzelne Gesänge oder einzelne Strophen sind entweder von Frauen kreiert worden (etwa zum Ausdruck von Trauer in einem Totengesang oder zum Lob eines Liebhabers in einem *mindja*-Gesang), oder Männer haben Strophen mit dem Erzählerstandpunkt von Frauen kreiert und sie in bestimmte Gesänge übernommen.

Konventionelle Metaphern aus alten, bekannten Gesängen können durch andere Anwendung und durch Hineinstellen in den Kontext eines andern Gesanges Bedeutungsänderungen erfahren – beispielsweise indem ein anderer Aspekt eines gleichen Themas hervorgehoben wird, indem mit der Zwei- oder Mehrdeutigkeit einer *andjekundi*-Aussage gespielt wird, oder indem durch Kombination verschiedener *andjekundi*-Bilder individuell gefärbte Abwandlungen der Bedeutung vorgenommen werden.

⁴³ Clanspezifische *mindja*-Gesänge beispielsweise sind Tapokwamindja, Kumindja, Biramumindja, Kambəngələmindja, Jesagumindja und Waliamindja.

⁴⁴ Einzelne Gesangsstrophen, die bestimmte mythische Figuren geäussert haben, und die in Mythen eingeflochten miterzählt werden, jeweils aber auch in Ahnen-Gesänge integriert werden.

So steht beispielsweise im Mythengesang *Walia* (Urfeuer von *Walesakitagwa*) das Wort *kitnyia yuwi* (Vagina-Haar; Schamhaar) als *andjekundi*-Ausdruck für das Urfeuer:

ngwalena yambu yanu
walena yambu yanu
kitnyia yuwi səpuna gwai wurəka
nientəwimba ləpikwal atjel kwalu

Ein Feuer des Ahnen brennt,
ein Feuer des *wale*-Geistwesens brennt.
Ich nehme von meinem Schamhaar
und gebe es weg,
mitten in der Grassteppe
geht (er) hinauf, geht (sie) hinunter⁴⁵.

Wer die Mythe von der Entstehung des Feuers kennt, weiss, dass die Sprechende die mythische Urfrau *Walesakitagwa* ist. In der vorliegenden Strophe wird beschrieben, wie sie einem Knaben und einem Mädchen von ihrem Schamhaar gibt, wie darauf, als die beiden in der Grassteppe das Paket mit dem Schamhaar öffnen, Feuer entsteht, worauf der Knabe hinaufklettert auf einen Baum und zu einer Echse wird, und das Mädchen ins Wasser hinuntertaucht und zu einem Frosch wird. Von *yuwi* (Schamhaar wie *kitnyia yuwi*) ist in sehr vielen Gesängen die Rede. Angespielt wird durch diesen Begriff, dieses Bild, primär auf die Liebe eines Mannes zu einer Frau, auf den Liebesakt, auf Liebessehnen oder auf die Freude an einer begehrenswerten Frau:

ti nyineka əren
ngengen yuwi
ngian apwi
wuti tagunba ina djambumba

Du, Frau, bist dort, ich sehe dich,
sehe dein schönes Schamhaar,
du Vogel *ngian*,
du sitzt auf dem *wuti* und dem *ina*⁴⁶.

Dieser Gesang hat folgenden Hintergrund: Ein Mann hat sich in eine Frau (Vogel *ngian* = Frau) verliebt. Diese Frau stammt aus dem Clan *Ngian* eines anderen Dorfes (in *Kimbangwa* gibt es dieses Clantotem nicht). Die Frau ist für den Mann erotisch anziehend. Sie wohnt aber in einem Feindesdorf: sie sitzt auf *wuti* und *ina*, was in diesem Fall heisst, dass sie auf den starken Knochen getöteter Feinde, die in ihrem Dorf angesammelt worden sind, sitzt. Übertragen kann die Anspielung auf *wuti* und *ina* auch heissen, dass der Verliebte ohne Kampf und eigene Anstrengung diese Frau nicht erobern können. *yuwi* spielt so zwar primär direkt auf die Frau, auf die Sexualität an; bei der Nennung von *yuwi* schwingt jedoch für Wissende immer auch der Hinweis auf Feuer als starke Gewalt und auf das heisse Schamhaar der Frau als Ingredienz von magischen Mixturen mit. Wissende können entsprechend, wenn sie einen Gesang in einem Yamswettstreit singen, mit diesen verschiedenen Bedeutungen von *yuwi* spielen.

Da Schamhaar als Bestandteil von magischen Mixturen etwas Heisses, Wirksames und Geheimnisvolles ist, das entsprechend nicht offen genannt werden sollte, wird es in Gesängen, die auf diese Funktion von *yuwi* hinweisen, meist wiederum verschlüsselt – also nicht mit dem Begriff *yuwi* – angedeutet:

⁴⁵ In eine Mythenerzählung von der Entstehung des Feuers integrierte Strophe (Erzähler *Saigapa*, Clan *Lanekum/Sayke*).

⁴⁶ cf. 8.3.2 S. 302. (Ursprünglich sehr wahrscheinlich ein Kriegsgesang).

kavia paana kätengi pata
ngi nyinen
kavia wunembu nduat kwaiu
wunembu wapiit kwaiu

Frau, du nimmst einen Käfer und
wickelst ihn in ein Sagoblatt,
du packst diesen Käfer ein,
gibst ihn mir, und ich gebe ihn dem Mann (*ndu*)⁴⁷,
und ich gebe ihn dem Mann (*wapi*)⁴⁸.

Über verschiedene Assoziationen vermag ein Hörer den verschlüsselten Inhalt dieses Gesanges zu erfassen. Das Einpacken des Käfers – Käfer ist keine gängige Metapher für etwas und steht für nichts Bestimmtes – erinnerte Ndukabre, der mir beim Übersetzen dieses Gesanges half, an das von Walesakitagwa in ein Blatt gewickelte Schamhaar (Urfeuer). Dass ein Mann in der vorliegenden Strophe eine Frau lobend und dankend besingt, schien Ndukabre ein weiterer Hinweis dafür zu sein, dass die Frau ihrem Mann etwas Besonderes gegeben haben musste. Dass dieses Besondere durch ein nichtssagendes Wort angedeutet wird – durch den neutralen, durch keine dahinterliegende Bedeutung charakterisierten Begriff Käfer (*kavia*) als offensichtlichen *andjekundi*-Ausdruck –, bestätigte Ndukabre in seiner Interpretation von *kavia* als einer äusserst intimen, nicht leichtfertig auszusprechenden, kraftgeladenen Sache. Nur wenige Dinge gebe eine Frau so vertraulich wie verschämt ihrem eigenen Mann, damit er sie seinem «poroman» (Freund) weitergebe, sinnierte Ndukabre. Sein Schluss, was mit der im Gesang dargestellten Situation und dem zentralen Gegenstand Käfer gemeint sein müsse, zielte auf Schamhaar (Käfer) als Teil einer magischen Mixtur, Schamhaar, das die Frau durch ihren Mann heimlich dem gemeinsamen «poroman» überlässt.

Die Ausdrücke «miteinander schlafen», «Schamhaare sehen», «die Scham der Frau halten» und ähnliche sexuelle Anspielungen können im übertragenen Sinn immer auch bedeuten, einen Angriff auf einen unterlegen gedachten oder gewünschten Gegner machen. Im Yamswettstreit wie im Krieg wird der Gegner oft als Frau bezeichnet, die man verführen will. Man will durch diese Ausdrücke die Kampfbereitschaft und die eigene Siegesgewissheit über den Gegner ausdrücken, man will dadurch dem Gegner sagen, er sei schwach und kampfunfähig wie eine Frau, oder auch, er denke nur an Frauen und an die (körperliche) Liebe und sei deshalb kein kampffähiger Mann:

kwandji apwi wigumba wigumba
kaugumba kaugumba
niamyio apwi
wunamba kitnyia kuru
wunamba madja kwaiu

kwandji-Vogel (Flughund), du magst Speere,
und du magst den Kampf,
ich halte
die Vagina (*kitnyia*) des *niamyio*-Vogels (Tauben)
und gebe ihm Betelnuss⁴⁹.

kwandji (Flughund) weist hin auf das Clantotem desjenigen Mannes, der den Gesang oder die Strophe ursprünglich gemacht hat oder von dem in der Strophe berichtet wird, nämlich hier auf das Totem des Clanes Kwangrukum, dem der betreffende Gesang gehört. Den

⁴⁷ *ndu* heisst auch «poroman», Freund.

⁴⁸ *wapi* (im normalen Sprachgebrauch Yams) heisst in *andjekundi* Mann (wie *ndu* im normalen Sprachgebrauch): es handelt sich bei der Verwendung *ndu-wapi* um eine Wortverdoppelung, ein wichtiges rhetorisches Mittel von *andjekundi*. – Die Strophe stammt aus dem *kavia*-Gesang Mbugni, gesungen von Yapite, Clan Nangikum/Kwas.

⁴⁹ cf. 8.3.1 S. 300.

betreffenden Mann, der in der Strophe spricht, kennen die kundigen Zuhörer; es handelt sich um den als Kämpfer bekannten Vater von Kitikoli, um Akinbap. Seine Söhne Kitikoli und Kwamika können heute mit der Absicht oder auf die Gefahr hin, die Nachfahren der ehemaligen Feinde erneut herauszufordern und zu beleidigen, diesen Gesang bei entsprechenden Gelegenheiten singen. Zuerst wird in der vorliegenden Strophe der Kämpfer Akinbap angesprochen. Dann wechselt die Anrede. Nun redet Akinbap selber davon, dass er mit dem Vogel *niamyio* – es ist damit ein bestimmter Mann eines Clanes mit dem Totem Niamyio (Tauben) im Dorf Kalabu gemeint – kämpfe (ihm seine Vagina halte, was als Anspielung auf Kampf zu verstehen ist) und ihm Betelnüsse gebe (Betelnüsse geben kann sowohl allgemein ein Freundschaftsbeweis sein als auch spezifisch eine sexuelle Aufforderung darstellen). In dieser Gesangsstrophe geht es nicht wirklich um den sexuellen Akt, sondern um übertragene Sinn um einen Kampf. Mit Betelgeben ist gemeint, einen Speer geben. Offensichtlich spielt die Gesangsstrophe nicht auf ein nur geplantes, sondern auf ein ausgeführtes und abgeschlossenes Vorhaben an – der Mann aus Kalabu hat den Betel (Speer) erhalten und ist daraufhin wohl umgekommen. Der Gesang ist als Lob auf Akinbap, den erfolgreichen Kämpfer, zu verstehen⁵⁰.

In der nachstehend zitierten Strophe muss das Herausreißen von Schamhaar – wiederum neben oder jenseits der sexuellen Bedeutung – mit Töten gleichgesetzt werden. Es handelt sich bei dieser Strophe um den Ausdruck der Freude eines starken Kämpfers (*guaru*-Vogel) über seine Kampferrfolge gegenüber Feinden, die ihn nicht zu bezwingen vermögen:

kətək wi kətək kan yagwande
Winge Gambangwande guaru
apinde kwindja ya gunde
kwindja yuwinde kaapa

Dein Speer und dein Kampf sind nichts wert,
 ich *guaru*-Vogel lebe in den Weilern Winge und Gambangwande,
 du kannst mein Schamhaar nicht ausreißen⁵¹.

Statt «Schamhaar ausreißen» kann man auch verstehen, «Federn ausreißen»; der Kämpfer bezeichnet sich ja als *guaru*-Vogel, der als Vogel durch das Herausreißen der Federn (auch *yuwī*) das Leben verlieren würde, also siegreich bekämpft worden wäre. Durch diese versteckte, indirekte Anspielung auf den Verlust der Federn wird auch das *andjekundi*-Bild vom kämpferischen Vogel *guaru* weitergesponnen.

Die folgende Strophe eines Ahnen-Gesanges erzählt vom Siedlungsort Upite-Tarkwo, den die Vorfahren der heutigen Dorfbewohner bewohnten, bevor sie ins aktuelle Siedlungsgebiet zogen:

Ndunget-u Miambagut-u tate yəgnu gwalengra
nge kərək wuna Upite Tarkwo
gwanduga gumbu yangwa yambu

Ndunget und Miambagut! Sie stehen, denken,
 schlafen, weinen.
 In Upite und Tarkwo ist Wasser hineingegangen,
 und brennt Feuer⁵².

⁵⁰ Noch heute wird beispielsweise die Tatsache, dass Zusammenarbeit von bestimmten *toundu* (Hinzugekommenen des Clanes Kwangrukum/Kwandji) mit bestimmten *təpmandu* (Alteingesessenen desselben Clanes) auf dem jeweiligen Clanlandanteil nicht möglich ist, auf die im erwähnten Gesang geschilderte Kriegshandlung zurückgeführt.

⁵¹ Strophe aus einem *kaangu*-Gesang, gesungen von Nguəlen, Clan Apangendu/Guaru und Clan Matokum/Wama.

⁵² Weitere Erklärungen zum Gesang Bira oder *kəpmananguare* (Gesang des Bodens, des Territoriums), aus dem diese erwähnte Strophe stammt, cf. 4.3. S. 148/149.

«Wasser ist hineingegangen» verweist auf Feinde (Wasser), die Krieg und Kampf gebracht haben, «Feuer brennt» verweist auf die Brandschatzung des Dorfes. Es handelt sich hier um ein alt-überliefertes, traditionelles *andjekundi*-Bild für den Untergang eines Dorfes im Krieg. In dieser Strophe ist vom Untergang von Upite-Tarkwo, resp. von den Kämpfen, die dem endgültigen Wegzug der Ahnen Ngələnge und Mato und Ngəlen und Kalkna aus jenem Siedlungsort vorausgingen, die Rede. Wer die entsprechenden Erzählungen über Ngələnge und Mato und die Erzählungen über einstige Siedlungsorte kennt, weiss, wovon die Strophe berichtet. Er weiss, dass vorerst ein Teil der Dorfbewohner in Upite und Tarkwo zurückgeblieben waren, darunter auch Ndunget und Miambagut, andere Namen für Ngəlen und Kalkna. Letztere blieben vorerst zurück und kämpften untereinander weiter, bis Upite-Tarkwo für sie endgültig unbewohnbar wurde, und sie Ngələnge und Mato nach Norden nachfolgten.

In vielen anderen Gesangsstrophen wird durch Verwendung des in der obigen Strophe benutzten *andjekundi*-Bildes oder von Teilen dieses Bildes auf Krieg oder auch allgemein auf Trauer und Verlust hingewiesen. «Ein Feuer brennt» heisst, es ist Krieg:

yambu yambianu
sangwande ɛtekwa
mburu wika yānu
kambu wika yānu

Ein Feuer brennt,
 brennt im Grasland,
 brennt im kleinen Grasland⁵³.

Auch wenn ein Mensch an einem Siedlungsort, in einem Weiler, viel Schmerz erfahren hat, wenn er beispielsweise seine Frau und seine Kinder infolge von Zauberpraktiken verloren hat, kann er als Ausdruck seiner Trauer das erwähnte *andjekundi*-Bild von Wasser und Feuer gebrauchen. Dieses Bild dient, wie gesagt, auch zur Bezeichnung von Verlust, Trauer oder Schmerz ganz allgemein. Während einer Dorfversammlung, bei der es um die Schlichtung eines Ehestreites und um die Diskussion eines Falles von fehlerhaftem Benehmen in bezug auf die mit Zeremonialyamsanbau verbundenen Tabus ging, mahnte ein *nəmandu* aus Nyamikum die Bewohner Kimbangwas mit der folgenden Gesangsstrophe, sie sollten sich davor in Acht nehmen, dass ja nicht wieder das gleiche geschehe wie einst im älteren Siedlungsgebiet Upite-Tarkwo. Er mahnte sie, sie sollten vermeiden, untereinander uneins zu werden und so zu bewirken, dass der Dorfname Kimbangwa andern Leuten aus andern Dörfern nichts mehr bedeute und Kimbangwa – wenn auch nicht im Krieg – untergehe:

ngai gumbun gwande
yambianu ngai wune Upite
ngai gumbungwande Tarkwo ame yambianu

Wasser ist in den Ort hineingegangen,
 in meinem Dorf Upite-Tarkwo brennt Feuer⁵⁴.

Von Krieg, aber auch von Trauer, Verlust und Schmerz überhaupt ist auch im folgenden *andjekundi*-Bild die Rede:

ndunak yelmba turəka
məne kwəŋga suguna
miambanga silana
ngai wuna Walmenga ngai yambi
wurekwa ngai warawaikwa ngai

⁵³ cf. 8.3.2 S. 303.

⁵⁴ Einzelstrophe, anlässlich eines Dorfgespräches gesungen von Buigundragi aus dem Dorf Nyamikum.

Wo sind Menschen, dass du wilde Taroblätter (*kwəi*) nimmst,
dass du wilde Taroblätter (*miamba*) brichst?
Mein Weiler Walmenga ist nun Busch,
ist überwachsen von Gras⁵⁵.

Wilde Taroblätter verweisen auf Krieg; wenn einer wilde Taroblätter nimmt oder bricht, heisst das, dass er kämpfen will oder schon erfolgreich gekämpft hat. *kwəi*-Taro bedeutet auch Frauen, *miamba*-Taro auch Männer. Laut dem Sprechenden gibt es in «seinem Weiler» Walmenga weder Männer noch Frauen mehr; es kann also auch niemand mehr bekämpft werden. Der Sprechende klagt, dass in seinem Weiler keine Menschen mehr leben – viel Gras wächst dort einzig noch. Keiner kann mehr bekämpft werden, alle sind schon geflohen oder gestorben. – Der Weiler Walmenga ist heute tatsächlich unbewohnt und wurde infolge von kriegesischen Angriffen zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit verlassen. Walmenga war Hauptweiler der Clane Matokum und Nangikum. Diese Strophe entstand zweifellos erst *nach* dem Verlassen des Weilers.

Die folgende Strophe muss dagegen entstanden sein, als der Weiler noch bewohnt war, da die gleiche Metaphorik eine andere Bedeutung hat:

Kutbul tən ngaia Guarusaki ngai
Kutbul te gwandena indeka yambi
urukwa Guarusaki ngai
wara waikwa Walmenga ame

Im Weiler Guarusaki, in dem Kutbul lebte –
Kutbul rannte weg und Busch entstand,
Gras wuchs im Überfluss,
im Weiler Guarusaki und im Weiler Walmenga
ist alles von Gras überwachsen⁵⁶.

Diese Strophe erzählt davon, dass der grosse Mann Kutbul gestorben ist. Dass die Weiler, in denen er zu Lebzeiten der grosse Mann (*nəmandu*) war, nun von Gras überwachsen sind, heisst in diesem Fall nicht, dass niemand mehr dort wohnt, sondern dass der wichtigste Mann nicht mehr lebt, was einem vorübergehenden sozialen Tod des Lebens im Weiler gleichkommt. Wo kein *nəmandu* lebt, finden kaum wichtige Dorfversammlungen, Festvorbereitungen oder informelle Gespräche statt, es kommen keine grossen Männer aus andern Dörfern mehr zu Besuch, und die Bewohner leben in einem solchen Weiler «ohne besonderen Namen» dahin.

Wie aus vielen der bis anhin genannten Beispiele zu ersehen ist, muss ein Zuhörer, um *andjekundi* aufschlüsseln zu können, viele Geschichten aus vergangener Zeit kennen; er muss von den Namen und Taten berühmter Kämpfer oder *nəmandu* wissen, er muss von einstigen Siedlungsorten und Siedlungswechseln wissen, von Weilern, in denen Vorfahren lebten, kämpften, liebten und zusammenarbeiteten. So wussten die Männer, die mir beim Übersetzen der Gesänge halfen, zu einzelnen Gesangsstrophen je nach ihrem Wissen jeweils mehr oder weniger lange Geschichten und Episoden zu erzählen. Dabei stellten übrigens in den Strophen von Ahnen-Gesängen (*ngwalepananguare*) die Kämpfe der vergangenen Kampfzeit ein auffallend häufiges und zentrales Thema dar. Vor allem in den Ahnen-Gesängen sind viele verschlüsselte Hinweise auf vergangene Ereignisse enthalten, über die ein Mann aus Erzählungen von *nəmandu* Genauer erfahren kann, was ihm erlaubt, die Hinweise aufzuschlüsseln.

Singt ein Mann einen Ahnen-Gesang, kann er aber auch nach Lust und Laune, aus Ärger, zur Verspottung anderer oder auch aus reiner Freude am Plaudern Strophen zu aktu-

⁵⁵ Strophe aus dem *kavia*-Gesang Mbugni, gesungen von Yapite, Clan Nangikum/Kwas.

⁵⁶ Strophe des *kurgren*-Gesanges Wendambu, gesungen von Saigapa, Clan Lanekum/Sayke.

ellen Ereignissen – auffallend oft handelt es sich dabei um Liebesfragen – einflechten. Ndukabre meinte zu einer solchen von ihm selbst kreierten neuen Strophe (*kulunguare* = neuer Gesang) zum Anlass ihrer Entstehung Folgendes:

«Ich habe zwei Strophen über den Mann N. und die Frau P. gemacht. Tapokwin hat eine Strophe über sie gemacht. Ich habe die zwei zusammen entdeckt im Gebiet der einstigen Weiler Apakwimbel und Gambandjo. Ich sah sie dort in einer Nacht. N. schlief zuerst im Weiler Tarkwo. Beinahe die ganze Nacht lang lag er wach und schlug Moskitos tot. Dann sagte er zu den andern Männern, die mit ihm vor dem Männerhaus schliefen: «Ich kann hier nicht schlafen, ich glaube, ich gehe weg. Ich gehe anderswo schlafen.» Er nahm ein Feuerscheit und ging hinauf nach Gambandjo. Der Mann von P. schlief in dieser Nacht im Garten. Der Mann N. ging zusammen mit der Frau P. in einem Haus in Gambandjo schafen.»

Dies kann als Beispiel für Anlass und Art der Entstehung vieler neuer Gesänge verstanden werden.

Was ist nun also der Inhalt der Gesänge, was sind die Themen, von denen mittels *andjekundi* gesprochen wird? Einige meiner Interpreten glaubten, der Inhalt der Gesänge lasse sich auf die beiden Hauptthemen Frauen und Kämpfe reduzieren. Tatsächlich ist viel von Frauen und Liebe die Rede – aber eben auch in Fällen, in denen es um anderes geht, um Kampf, Wettstreit, Zeremonialyamsanbau, Jagd und um die gegenseitige Abhängigkeit der beiden *ara*-Zeremonialhälften – auch dies Themen der Gesänge. Tatsächlich ist auch viel von Krieg und Kämpfen (manchmal auch von Folter) die Rede – aber eben auch in Fällen, in denen es um das Lob starker, grosser Männer, um Sieg und Kampf im Yamswettstreit, im Liebeswettstreit oder in jeder Form von Wettstreit überhaupt, aber auch um Verlust und Schmerz und um Freundschaft und Feindschaft allgemein geht – dies weitere Themen der Gesänge.

Hauptthemen sind Liebe und Sexualität, Krieg und Kampf, Yamsanbau und -wettstreit. *andjekundi*-Ausdrücke für Krieg und Kampfgeschehen können sich gleichzeitig auch auf Liebe und Sexualität oder auf Yamsanbau und -wettstreit beziehen. *andjekundi*-Ausdrücke für Liebe und Sexualität können sich gleichzeitig auf Krieg und Kampf oder ebenfalls auf den Zeremonialyamskomplex beziehen. So kann mit «einem Mann, der einen andern kämpfend in die Enge treibt», ein Mann gemeint sein, der den Partner durch Übergabe eines langen Yams herausfordert. «Mit dem Speer werfen» kann heissen, «mit Yams herausfordern». «Einen Baum fällen» ist häufig *andjekundi*-Ausdruck für töten, besiegen; «jungen Sago fällen» dagegen kann auch bedeuten, dass ein junger Mann im Zeremonialyamswettstreit herausgefordert worden ist, und «eine Mutter-Sagopalme fällen» kann bedeuten, dass ein älterer, schon bewährter Mann im Yamswettstreit herausgefordert worden ist.

Die Erwähnung schöner Frauen muss keineswegs immer heissen, dass von Liebe und Sexualität die Rede ist, wie anhand der folgenden Strophe gezeigt werden kann:

manui alnda ngumba kwa
manui alnda ngumba
kut mæne yuwi
wara mæne mbia
Umbun ngumba Mbanapu yauio

Eine schöne Frau (*manui* = Paradiesvogel) schläft am Wasser,
eine schöne Frau schläft am Wasser,
du hältst ihr Schamhaar,
du hältst ihren Körper
am Fluss Umbun und am Fluss Mbanapu⁵⁷.

⁵⁷ Strophe aus einem *kaangu*-Gesang, gesungen von Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue.

Diese Strophe tönt wie ein Liebesgesang an eine Frau, die aus einem Dorf nahe der Flüsse Umbun und Mbanapu stammt. Ein Eingeweihter weiss, dass diese Flüsse in der Gegend des ehemaligen Siedlungsortes Upite-Tarkwo fließen. Da diese Strophe zudem in einem bestimmten Kontext eines *kaangu*-Gesanges steht, (einer Gesangsart, die inhaltlich primär von Kampf und Yams, nicht von Liebe, zu handeln pflegt), und da die andern Strophen dieses Gesanges auf das einstige Kampfgeschehen im Ort Upite-Tarkwo anspielen sowie auf Bira, (zum einen ein *ngwalindu*-Geistwesen, zum andern ein *andjekundi*-Ausdruck für den magischen Yamsstein (*wapiwe*) Kimbangwas), vermag ein erfahrener Zuhörer dieses scheinbare Liebeswerben anders aufzuschlüsseln, nämlich als ursprünglichen Kriegsge-sang. Die Abelam-Übersetzer dieser Gesangsstrophe interpretierten den Inhalt wie folgt. Mit der schönen Frau, die am Fluss ruht, ist die «Frau» des magischen Yamssteines, der magische Tarostein, der beim Wegzug aus Upite-Tarkwo zurückgelassen werden musste, gemeint. Die obige Strophe ist als ein Gesang der Trauer um den ursprünglichen magischen Tarostein der Vorfahren der Abelam Kimbangwas zu verstehen.

Ein anderes Beispiel:

kabre manui mba nai māne
sigul gwāne
wangi gwāne sigul kə yiořen
wangi giores bendjin yuwi wambə gwara

Du schlechte Frau, ich möchte deine Hand halten,
 möchte mit dir lachen,
 ich schaue und sehe, du bist schlecht,
 du wolltest keine gute Frau sein (werden),
 dass ich mit dir zusammen hätte
 reden und lachen können⁵⁸.

Auch diese Strophe klingt ganz wie ein Liebesgesang. Dass einer die Hand einer schönen Frau halten möchte, kann als sexuelle Anspielung verstanden werden. Doch da der Sänger den Gesang, von dem diese Strophe ein Teil ist, als Yamsgesang singt, vermögen Eingeweihete den Text in bezug auf einen bestimmten, neu vom Sänger (Ngələpal) geernteten Yams zu interpretieren. Offenbar war den Männern, die mir diesen Gesang zu interpretieren halfen, bekannt, dass Ngələpal einen *tagwayeimbu*-Yams, einen als weiblich betrachteten *yeimbu*-Yams, geerntet hatte. Da Käfer einen Teil der fingerartigen oder handartigen Auswüchse, deretwegen diese Yamsart als weiblich eingestuft wird, angefressen hatten, schien Ngələpal über diesen Yams nicht glücklich. Von daher ist auch die in der obigen Strophe gemachte Aussage zu verstehen, der Sprechende könne die Hand der Frau, nämlich einen Teil des Yams oder den Yams überhaupt, nicht halten, könne nicht mit der Frau reden und lachen. In diesem Fall müssen die Metaphern für sexuelle Annäherung in übertragenem Sinne so verstanden werden, dass der Sprechende sich gerne an seinem geernteten Yams gefreut hätte, dass er aber durch eine unbefriedigende Ernte enttäuscht wurde.

Je nach Situation und Kontext gibt es also für manche *andjekundi*-Ausdrücke verschiedene Möglichkeiten der Aufschlüsselung – dies haben die oben erwähnten Beispiele schon deutlich gemacht. An drei weiteren Beispielen soll diese wichtige Eigenschaft von *andjekundi* noch weiter betrachtet werden.

Wenn von Baum(*mi*) und Liane (*mbangui*) die Rede ist, kann dies zum einen als Bild für Mann und Frau und ihre charakteristische Beziehung verstanden werden. Das Bild lässt sich dann so aufschlüsseln, dass der Mann als Baum, als starke Stütze gesehen wird, die Frau aber als bewegliche Liane, die sich um den Baum rankt und von ihm Kraft erhält. In

⁵⁸ Strophe aus einem *kaangu*-Gesang, gesungen von Ngələpal, Clan Sarekum/Wora.

der folgenden Strophe ist von Männern und Frauen als von Bäumen und Lianen (oder Baumschnüren) die Rede:

krkso krkso mia
taguso mban wai
Bute Mrtkwande krkso minde
lirio taguməna mbangui
ndə wəanyu

Du hast Bäume gefällt und Baum-
schnüre heruntergeschlagen in
Bute und Mrtkwande,
nun sind die Bäume verdorrt, und die
Baumschnüre sind auch verdorrt und heruntergefallen⁵⁹.

In dieser Strophe wird Trauer darüber ausgedrückt, dass viele Männer und Frauen zur Kampfzeit in den Weilern Bute und Mrtkwande (Hauptweiler des Clanes Kwangrukum/Kwandji) umgekommen sind. Es kann aber mit dem Bild von Baum und Liane beispielsweise auch auf die Beziehung zweier auf eine bestimmte Art miteinander verbundener Dörfer angespielt werden, wie beispielsweise in der folgenden Strophe auf die Beziehung zwischen Nyamikum – dem starken Baum – und Kimbangwa – der Liane, die den starken Baum braucht und von ihm zu dem gemacht worden ist, was sie, resp. was Kimbangwa, heute ist⁶⁰:

mi mbu ngu ngral ngral
mbanguimbu ngral ngral
ngral-u
Wapilin Gambange lui
gwale yale luikwal

Ein Baum rauscht, und Baumschnüre (= Lianen)
bewegen sich im Weiler Wapilin und
im Weiler Gambange,
die Bäume bewegen sich hin und her⁶¹.

In dieser Strophe wird auf die Freundschaft zwischen dem Dorf Nyamikum (repräsentiert durch *mi* = Baum und durch die charakteristischen Weiler Wapilin und Gambange) und dem Dorf Kimbangwa angespielt.

Wenn – als ein weiteres Beispiel für die verschiedenen möglichen Aufschlüsselungen eines *andjekundi*-Ausdrucks – von *sayke* (Kasuar) die Rede ist, kann es sich dabei einerseits entweder um die mythische Kasuarfrau, um Walesakitagwa, oder um schöne, mythische Frauen, die eigentlich verwandelte Kasuare sind, handeln; andererseits kann *sayke* aber auch Kämpfer bedeuten, wobei bei dieser Verwendung der Metapher an die gefährliche, aggressive Seite echter Kasuare gedacht wird.

Als letztes Beispiel soll der das Bild des *kaanda*-Busches (wie der *yaua*-Busch eine *Erythrina indica* Art; «palpal») verwendende *andjekundi*-Ausdruck erwähnt werden. Wenn von *kaanda* geredet wird, kann sich dies auf eine Frau beziehen, aber auch auf einen Kämpfer oder auf einen Mann, der sich auf Zauberei versteht. In der folgenden Gesangsstrophe, in der vom «Schneiden eines *kaanda*-Busches» die Rede ist, wird auf die Wegheirat einer Frau aus ihrem Geburtsclan angespielt:

Wendambut wapi
kaanda une əlu kaanda əhureka

⁵⁹ cf. 8.3.1 S. 301.

⁶⁰ Mehr zu dieser Dörferbeziehung 3.3.2 S. 35 (dort interpretiert als Mutter-Tochter Beziehung).

⁶¹ cf. 8.3.3 S. 305.

kaanda əlureka sipmu yama
urukwa aui yama rapkwa

Wendambut-*wapi!* (Ausruf)
ich schneide einen *kaanda*-Busch ab,
ich schneide einen *kaanda*-Busch
und *sipmu* (wohlriechendes Blatt)-Geschmack verbreitet sich
und *aui* (wohlriechendes Blatt)-Geschmack verbreitet sich⁶².

Die erste Interpretation, die ich von dieser Strophe hörte, lautete, dass hier von einem Mann die Rede sei, der eine schöne, gute Frau geheiratet habe (den *kaanda*-Busch abschneiden). Der Mann habe die Frau aus ihrem Geburtsclan weggeholt in seinen eigenen Clan, und diese Frau sei daraufhin ein Glück für ihn und seinen Clan geworden (‹*sipmu*- und *aui*-Geschmack verbreitet sich›). Einige Männer führten die Interpretation dieser Strophe weiter, (was wiederum bei andern Männern Kopfschütteln und Widerspruch hervorrief): Sie meinten, ‹einen *kaanda*-Busch abschneiden› heisse, eine Frau aus dem eigenen Weiler, gar aus dem eigenen Clan heiraten. Die Tatsache, dass sich der Geruch eines *sipmu*-Blattes verbreite, weise darauf hin, dass neben dem *kaanda*-Busch auch ein *sipmu*-Busch abgeschnitten worden sei, was heisse, dass eine Frau aus einem andern Clan oder Weiler geheiratet worden sei. Nur bei Heirat einer Frau aus einem andern Clan (oder Weiler) könne wohlriechender Geschmack entstehen, d.h. entstehe wirkliches Glück für den Clan des Mannes (nämlich durch die aus der Erweiterung des Kreises der Angeheirateten folgende Erweiterung des Austauschsystems und der damit verbundenen Pflichten, vor allem aber auch Rechte gegenüber andern – eine Erweiterung, die durch Heirat im eigenen Clan nicht entsteht).

Nach einer weiteren Interpretation kann der Ausdruck ‹einen *kaanda*-Busch schneiden› auch einfach heissen, eine Frau heiraten; im Gegensatz dazu heisse der Ausdruck ‹einen *sipmu*-Busch schneiden›, eine Geliebte nehmen.

Ein weiterer Streitpunkt unter den Interpreten dieser Strophe war schliesslich auch, ob es sich überhaupt um ein Frau handeln müsse. Tapokwin meinte dazu – und seine Aussage umschreibt gleichsam allgemein die Voraussetzung zur Aufschlüsselung jeder *andjekundi*-Aussage – folgendes:

«Ich kenne die Geschichte (den Hintergrund) dieses Gesanges nicht. Ich weiss deshalb nicht, ob es sich um einen Mann handelt, der zum Beispiel im Krieg gut ist oder in Zauberei oder in der Liebe. Nur wenn wir die Situation kennen, (auf die durch die Gesangstrophe angespielt wird), können wir sagen, was ‹einen *kaanda*-Busch abschneiden› wirklich heisst.»

Der *kaanda*-Busch dient auch als Friedenszeichen. Er wird, wie der *yaua*- oder wie der *kaua*-Busch, nach Abschluss eines Friedens als Zeichen für diesen Frieden gepflanzt. Würde man ein *kaanda*-Friedenszeichen zerstören, so würde man dadurch Kampf herausfordern. Man würde dadurch zu verstehen geben, dass man Streit sucht und kämpfen will. Übrigens kann auch eine bestimmte Frau genauso wie der *kaanda*-Busch, als Friedenszeichen angesehen werden⁶³: die ihretwegen neugewonnenen, affinen Verwandten sind Freunde, mit denen ein friedliches Zusammensein garantiert sein sollte. Durch die Heirat einer Frau im selben Clan jedoch wird eine Erweiterung friedfertiger Beziehungen verhindert.

Neben all diesen *andjekundi*-Ausdrücken, die sich verschieden interpretieren lassen, gibt es eine Reihe von in ihrer Bedeutung feststehenden *andjekundi*-Ausdrücken – wie beispielsweise ‹defäkieren und sich erbrechen› für sterben, ‹schlafen und lachen› und ‹die

⁶² Strophe des *kurgren*-Gesanges Wendambu, gesungen von Saigapa, Clan Lanekum/Sayke.

⁶³ Im Zusammenführen dieser beiden Bilder ist wohl die Vorstellung von der Frau als *kaanda*-Busch zu sehen.

Netztasche wegnehmen» für sexuelle Beziehungen, «Baumsaft» für Samen und «Samen» seinerseits wieder für sexuelle Beziehung, «einen *simbi*- und einen *wangi*-Fisch schießen» und «einen Baum fällen» für besiegen oder töten, «ein *wangi*- und ein *simbi*-Fisch», «ein gutes Messer» oder «ein schwarzes Messer» für einen guten, erfolgreichen Mann oder Kämpfer, «Paradiesvogel» für Frau, «sterben» für Verliebtheit, Freude oder Lust, «etwas ist salzig» für etwas macht Sorgen, und «es regnet» für es gibt grosses Unglück.

Rekapitulieren wir noch einmal die hauptsächlichen Themen der Gesangstexte, resp. von *andjekundi* allgemein, und zwar nach Bereichen geordnet. Es sind dies der Bereich Liebe, Sexualität, Eifersucht, Frauen und Heirat, der Bereich Krieg, Kampf, Freundschaft und Feindschaft, der Bereich Yamsanbau und Yamswettstreit, weiter der Bereich Trauer um Verstorbene, Kranke und Abwesende und schliesslich der Bereich des Ausdrucks von Lob für bestimmte Menschen und/oder der Freude an bestimmten Menschen – Lob und Freude an grossen Männern (*nəmandu*), an den Vätern, an jungen und starken Männern und an jungen, guten Frauen, am eigenen Dorf oder an einem Freundesdorf und überhaupt an Menschen, die nicht nur an sich, sondern auch an andere und somit an das Gemeinwohl denken. Diese hauptsächlichen Themenbereiche umfassen allerdings bei weitem nicht die ganze Vielfalt der weiteren Aussagen der Gesänge, die beispielsweise auch von den Sorgen des Alters, von Einsamkeit, von Zauberei, von Hunger, von Nahrung, von *wale*- und *ngwalindu*-Geistwesen und von Ahnen handeln.

Das Thema Boden (*kəpma*) spielt in den Gesängen keine hervorragende Rolle. In verschlüsselter Rede steht *kəpma* (Boden) auch in Gesängen als Metapher für die hilfreichen Ahnen und Geistwesen⁶⁴ und spielt der Ausdruck *kəpmanamusi* (etwas vom Boden) auf Zauberei sowie auf Sanktionen durch *waumamu* (Mutterseite) und durch Ahnenkrankheiten (*tukwia*) an.

Ich stiess einzig auf ein Beispiel, nämlich die folgende Gesangsstrophe aus dem Bira-Gesang oder Gesang des Bodens (*kəpmananguare*), wo der Begriff *kəpma* nicht als Metapher im oben genannten Sinn fungiert, sondern zur poetischen Umschreibung gebraucht wird:

*Kimbangwa yiin Gaikale yiin
yambu yiin yambu nyit bungele
kəpma mbu ngwauia*

Kimbangwa geht diesen Weg,
und auch Gaikale (ebenfalls Kimbangwa) geht diesen Weg,
den Weg des Himmels und den Weg der Erde⁶⁵.

Und zwar wird in dieser Strophe auf den Siedlungsweg von Upite-Tarkwo im Süden nach Kimbangwa im Norden angespielt.

Neben all den erwähnten Arten von *andjekundi*-Ausdrücken, d.h. neben den Metaphern und Bildern, die verschlüsselt auf nur durch exoterisches oder esoterisches Wissen zu verstehende Dinge verweisen, gibt es in den Gesängen – allerdings seltener – auch rein poetische Stellen ohne besonderen Verweischarakter. Zum Abschluss sollen drei Beispiele solcher rein poetisch zu verstehender Strophen aufgeführt werden: eine Einleitungsstrophe über Regen, eine Strophe, in der die Nacht beschrieben wird und eine Endstrophe, in der von Abschied die Rede ist, Abschied, der gleichzeitig das Ende des Gesanges angibt.

⁶⁴ In diesem Zusammenhang zu verstehen ist folgender *andjekundi*-Ausdruck betreffs Boden: «der Boden ist trocken». Damit wird ausgedrückt, in einem entsprechenden Gebiet seien nur wenige Menschen gestorben, die nun als Ahnen helfen könnten. Redet man vom Gegenteil, sagt man, «der Boden ist feucht».

⁶⁵ Strophe aus dem *mindja*-Gesang Bira, gesungen von Yapite, Clan Nangikum/Kwas und Alus, Clan Apangendu/Glaue.

*Lurngu wutnia yanekwa
siputang waputang yanekwa
Lurngu wutnia yanekwa*

Lurngu (*wale*-Geistwesen) uriniert (= es regnet),
wenig, wenig uriniert er nur,
Lurngu uriniert⁶⁶.

*mbabmu aula wi tugre
mbai sagugre yalagwa
nimbimba ragut kwagut ate
mbaimba sanda landa*

Der Mond geht auf,
er verbrennt das Gras des Graslandes,
eine Palmblattscheide zerschneidet ihn
(= eine Wolke zieht vor ihm vorbei),
ich sage ihm,
er müsse einfach so kommen⁶⁷.

*Sukurumbun yakna unumbu yu
Sukurumbun yakna tutape kaua
tagua tape miamba takne
wunumba yu*

Sukurumbun (*ngwalndu*-Geistwesen) geht nun,
Sukurumbun pflanzt einen *kaua*-Busch ein
und pflanzt einen wilden *miamba*-Taro ein
und geht⁶⁸.

⁶⁶ Strophe aus dem *maku*-Gesang Lurngu, gesungen von Saigapa, Clan Lanekum/Sayke.

⁶⁷ cf. 8.3.2 S. 302.

⁶⁸ Strophe aus dem *mindja*-Gesang Sukurumbun, gesungen von Sarembange, Clan Matokum/Wama.

7 Zusammenfassung und Schluss

Dass in der vorliegenden Arbeit nicht nur von Boden die Rede ist, obwohl Boden das Ausgangsthema bildete, hängt damit zusammen, dass **Boden eher auf unspektakuläre Art wesentlich ist** im Leben der Abelam, unspektakulär insofern, als der Boden nicht selber im Zentrum der Vorstellungen der Abelam steht, sondern zentrale Vorstellungen metaphorisch auf ihn bezogen sind oder mit ihm verknüpft sind – so etwa die Vorstellungen von den *kəpmandu*, den Wesen des Bodens, also den helfenden Ahnen und Geistwesen der andern Seite, oder von *kəpmanamusi*, der traditionellen Zauberei. Boden spielt selbstverständlich als Grundlage für alle Lebensbereiche der Abelam eine grosse Rolle, als Grundlage für den Nahrungsanbau und für das Leben in vertrauten Grenzen. Die Vorstellungen, die mit Boden verbunden sind, umfassen zudem auf symbolische oder metaphorische Art die Gesamtheit der Lebenssphären und des Lebensablaufs sowohl eines Menschen wie auch der gesamten Kultur und Gesellschaft.

Die vorliegende Arbeit über «Boden» im weitesten Sinn untersucht einerseits sehr **reale Bodenprobleme** (Siedlungsgeschichte und Siedlungen, Bodenbesitz, Bodenqualität, Anbau), andererseits **Lebensrealitäten** im Dorf Kimbangwa, **die sinnbildlich oder andeutungsweise im vieldeutigen Begriff «unser Boden» aufleuchten**, wie etwa das Wissen von der Präsenz der Ahnen und Geistwesen und der von ihnen ausgehenden Sanktionen und Hilfeleistungen, der Komplex der Zauberei durch Menschenhand, aber auch der oberflächlich gesehen rein zwischenmenschliche Bereich von Solidarität und Kooperation, der Bereich alltäglicher Beziehungen von Mann und Frau und Alten und Jungen, sowie ganz zentral auch die hinter diesen Beziehungen stehende Ideologie der Abelam vom Zusammenspiel miteinander verquickter Wesen und Entitäten und vom Wesen des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft überhaupt. Letztlich führt das Studium von «Boden» in all seinen Aspekten unausweichlich zum Studium der Religion, der (früheren) Wichtigkeit der Initiationsriten, der (jetzigen) Wichtigkeit des Anbaus von Zeremonialyams, der Art, wie Sexualität und Zeugung gesehen werden. Alle diese erwähnten Lebensrealitäten existieren selbstverständlich nicht isoliert voneinander. Deshalb verfälscht das **Studium eines Abelam-Dorfes durch den Fokus Boden** nicht notwendig das Bild von diesem Dorf, sondern kommt einer auffallenden Tendenz der Abelam entgegen, der Tendenz nämlich, bedeutsame Relationen zwischen den verschiedenen Bereichen des Denkens, Wissens und Handelns herzustellen. Das hervorstechende Bewusstsein der Abelam von bedeutsamen Relationen (zwischen allen Arten von Dingen, Fakten, Wesen, Ideen oder kulturellen Sphären) berührt solch lebenswichtige philosophische Bereiche wie Zusammenhalt, Geheimnis, Sinngebung und Lebensantrieb innerhalb der eigenen Kultur, die letztlich hinter allem, was mit dem anspielungsreichen und häufig metaphorisch verwendeten Begriff *kəpma* (Boden) bezeichnet wird oder mit ihm eng verknüpft ist, versteckt sind.

Welche Lebensaspekte im Dorfleben Kimbangwas konnten nun aber in der vorliegenden Arbeit **durch den Fokus «Boden» beleuchtet** werden? Im folgenden soll noch einmal verallgemeinernd erwähnt und teils kurz zusammengefasst werden, welchen Einblick ins Dorfleben uns die Auseinandersetzung mit «Boden» von Kapitel zu Kapitel gewährte.

Von geschichtlichen Aspekten handeln die Kapitel 3.1. bis 3.3. Der Ausdruck «unser Boden», *nane kəpma*, verstanden als das heutige Dorfterritorium Kimbangwas, lenkte

unseren Blick auf die **Siedlungsgeschichte** und damit auch auf die **Geschichte des Dorfes**. Die Vorfahren der heutigen Bewohner Kimbangwas (und aller Abelam) lebten nicht seit Urzeiten im heutigen Gebiet. Eine Mythe erzählt, wie die Urahnen der Abelam und der gesamten Menschheit überhaupt durch ein Loch aus ihrer Behausung unter der Erde heraufkamen. Sie gelangten zum Berg Yambukandja und zum Ort Dumeni im südlichen Wosera-Gebiet. Von dort verteilten sich viele Paare von Männern in verschiedene Richtungen. Sie siedelten je an verschiedenen Orten, heirateten und hatten Kinder. So entstanden die vielen Abelam-Dörfer, die heute wie Brüder und Schwestern zusammengehören: Gruppen bestimmter Dörfer sind dabei entsprechend ihrer halb-mythischen, halb-historischen gemeinsamen Vergangenheit besonders miteinander verbunden. Viele Geschichten erzählen von späteren Siedlungswechseln der direkten Vorfahren Kimbangwas (alle andern Abelam-Dörfer kennen ihre eigenen, aber ähnlichen Geschichten verschiedener Siedlungsabfolgen von Dumeni bis ins heute besiedelte Dorfgebiet). Upite-Tarkwo ist für Kimbangwa die letzte wichtige Station vor der endgültigen Besiedlung heutigen Dorfgebietes. Von Upite-Tarkwo, an das halb-mythische, halb-geschichtliche Erzählungen erinnern, flohen zwei Brüder, weil ihnen der aggressive Charakter ihrer Mitdorfbewohner zu schaffen machte. Sie fanden das heutige Dorfgebiet von Kimbangwa, kehrten nach Upite-Tarkwo zurück, holten ihre Frauen und Kinder und zogen mit ihnen auf das heutige Dorfgebiet. Andere Geschichten erzählen von Siedlungsbewegungen von hier nach Norden und zurück, nach Süden und zurück, bis schliesslich die Vorfahren definitiv auf dem jetzigen Dorfgebiet blieben. Jetzt beginnt die Geschichte der Siedlungsbewegung innerhalb des heutigen Dorfgebietes. Neue Weiler wurden gebildet, alte wurden verlassen. Tod, Eifersucht und Angriffe von Feindesdörfern aus vertrieben die Leute aus ihren heimischen Weilern, manchmal sogar in Gebiete anderer Dorfgemeinschaften. Innerhalb des Dorfgebietes lassen sich historisch fünf Siedlungsphasen und -gebiete ausmachen. Noch heute ist der Wohnwechsel zwischen den Weilern (oder in neu errichtete Weiler) auffallend. Kaum ein Dorfbewohner verbringt sein ganzes Leben im selben Weiler. Ebenso auffallend ist das Wissen nicht weniger Dorfbewohner von der Geschichte einst besiedelter Weiler. Wo immer im Busch einst eine Familie oder ein Ehepaar gelebt hat und aus welchem Grund und für welche Zeit auch immer, diese Leute wissen davon zu berichten.

Nicht jeder Weiler wird gleich bewertet. Es gibt **Hauptweiler** und kleine oder **Buschweiler**. Diese zwei Weilerarten haben verschiedene Wichtigkeit für verschiedene Ereignisse im Dorfleben. Ein Zeremonialyampflanzer sollte (zumindest während der Pflanzzeit) in einem Hauptweiler wohnen. Der fundamentalste Unterschied zwischen diesen zwei Weilerkategorien ist die positive Präsenz vieler helfender, gutmeinender Ahnen in den Hauptweilern: Hauptweiler sind Weiler, deren «Boden weiss». Hier wird die Erinnerung an wichtige Menschen vergangener Zeit und an Geistwesen nie verschwinden. Hier arbeitet man für den Ruhm der ganzen Gemeinschaft. Im Hauptweiler zu wohnen heisst, sowohl mit der Gemeinschaft der Lebenden als auch mit derjenigen der Toten in Verbindung zu sein. In einem entfernt liegenden Buschweiler zu wohnen, kann dagegen als Flucht und Trennung von der sozialen Gemeinschaft des Dorfes verstanden werden.

Die Gesellschaftsform des Dorfes wird in den Kapiteln 3.4 bis 3.7 näher untersucht. Ausgehend vom Begriff «Boden» als Metapher für die Ahnen und Geistwesen und, im weiteren Sinn, vom Begriff «Gesetze des Bodens» als Metapher für die traditionellen Gesetze des sozialen Zusammenlebens, lenken wir den Blick auf das Dorf als soziales System, auf die verwandtschaftlichen, freundschaftlichen und partnerschaftlichen Beziehungen, auf die Sozialorganisation und auf den Bereich der Rechte und Pflichten und der damit verbundenen Sanktionen. *tjam* (Wespe; Dorftotem Kimbangwas) und *kambə* (Baum; typisches Wahrzeichen Kimbangwas) können Metaphern für «Boden» sein. Sie werden dann als umfassende Bezeichnung für Dorfterritorium verstanden und als Bezeichnung, die sich gleichzeitig auch auf alle Dorfbewohner bezieht. Mit dem Boden sind aber auch die verschiedenen sozial tragenden Einheiten des Dorfes, die Clane, je spezifisch verbunden.

«Boden» unter diesem Aspekt betrachtet lenkte unsern Blick auf die Bodenbesitzverhältnisse und Nutzungsrechte (zusammengefasst in 5.1), auf politische Abhängigkeiten zwischen den Clanen als sozial tragende Einheiten, auf Adoptionen, Clanentwicklungen und auf die vergangene Dorfentwicklung und Dorfgeschichte, sowie auf das Ideal vom eigenen Clanboden, resp. auf die Vorstellung, wonach der eigene Boden den unmittelbarsten direkten Kontakt zu eigenen Vorfahren und clanspezifischen Geistwesen gewährt.

Jeder Mann und jede Frau gehört primär demjenigen Clan an, in dem er oder sie geboren worden ist – dem Clan des Vaters. Durch **Adoption** kann ein Dorfbewohner aber Anschluss an andere Clane finden, oft sogar volle, primäre Mitgliedschaft in einem solchen anderen Clan. Viele Dorfbewohner haben Loyalitäten gegenüber unterschiedlichen Clanen. Im Fall von Frauen sind es neben Adoption Heirat und Scheidung, die die Clanzugehörigkeit ändern oder Verbindungen zu unterschiedlichen Clanen erlauben. Im Fall von Männern kann der Anschluss an den Kreis eines «big-man» (*nəmandu*) eines andern Clanes (vor allem im Zusammenhang mit Anbau von Zeremonialyams) zu einer momentan empfundenen Zugehörigkeit zum Clan des entsprechenden «big-man» führen. Wegen all der erwähnten Gründe ändert das Bild der **Clanzugehörigkeit** der Dorfbewohner zu einem der sieben Hauptclane oder zehn Clangruppierungen mit zehn unterschiedlichen Clantotems immer wieder. Der wichtigste Grund für Clanwechsel ist aber Adoption, zu der es oft infolge eines ungünstigen Verhältnisses zwischen verfügbarem Clanland und männlichen Clanmitgliedern kommt. **Erbschaft** von Land ist eng gekoppelt mit Clanmitgliedschaft und bestimmt über «primäres Nutzungsrecht» und «sekundäres Nutzungsrecht» von Boden. Jeder hat das Recht, Boden des Clanes zu nutzen, mit dem er sich am engsten verbunden fühlt durch Geburt, Heirat oder Adoption, und dessen *nəmandu* bereit sind, ihm Land zur Verfügung zu stellen. Die ideale Situation für einen Mann wäre, Land von seinem eigenen Vater (oder dessen ältestem Bruder) zu erben, der seinerseits das Land wiederum von seinem Vater (oder dessen ältestem Bruder) geerbt hat. Solche erbberechtigte «Älteste» werden «**Väter oder Wächter des Bodens**» genannt. Jeder Clan hat mehrere solche «Väter des Bodens», die zugleich den ungenannten Linien der Clane vorstehen. Sie sind insofern Wächter, als sie nicht exklusive Besitzer der entsprechenden Teile des Clanlandes sind, sondern primär zu ihren Lebzeiten Sorge für das ihnen anvertraute Land zu tragen haben. «Väter des Bodens» sind in Wirklichkeit nicht immer erstgeborene Söhne: auch jüngere oder adoptierte Söhne können diese Funktion inne haben.

Die Dorfbewohner unterscheiden **zwei Arten von Bodennutzung**: einmal das **primäre oder selbstverständliche Nutzungsrecht** vom Land des Geburtsclanes, dann das **sekundäre Nutzungsrecht** von Land anderer Clane, etwa dem Clan der Mutter, der Ehefrau, des Adoptivvaters, des eigenen *nau*i (Freund; institutionalisiertes Freundschaftsverhältnis zwischen zwei Männern) oder des *nau*i des Vaters. Eigentliche Besitzer des Landes sind die Clane. Selten geht heute ein Teil von Land eines Clanes an einen andern Clan über. Früher waren solche Besitzwechsel häufiger, da ursprünglich nur zwei Clane das Land des ganzen Dorfterritoriums besaßen. Nach und nach verteilten diese Ursprungsclane Teile ihres Landes an andere Clane weiter. Diese ursprüngliche Zweiteilung des Dorfgebietes ist noch erkennbar in den zwei geographischen Hälften *kwien* und *kumun*. Jeder der Ursprungsclane ist der Hauptclan innerhalb der einen der beiden Hälften. Heute sind Änderungen im Nutzungsrecht von Clanland nie Änderungen im Clanrecht über das entsprechende Land: der Name des Clanes bleibt an das Land gebunden, der Clan bleibt Besitzer, nur das (in diesem Fall vorübergehende) Wächteramt ändert. Zentral ist betreffs Bodennutzung ganz allgemein, dass «der Boden weiss». Ahnen und wichtige Geistwesen kennen die primären Nutzniesser des Clanlandes. «Sie riechen», wenn jemand kein Recht zum Bepflanzen eines bestimmten Landstückes hat, und werden ihm deswegen Schaden zufügen. Wer immer als Nutzniesser auf Clanland anderer pflanzt, braucht die Zustimmung des «Vaters des Bodens».

Zwei Dinge sind **für das harmonische Zusammenleben der Dorfbewohner wesentlich**: einerseits **Wissen über die vergangene Geschichte des Bodens aller Clane**, über frühere «Väter

des Bodens», über Verbindungen von Clänen und Aufsplitterungen von Clänen, über Adoption und Weitergabe von Land an andere zur Nutzniessung, andererseits die **Vorstellung von allwissenden Ahnen** (metaphorisch «der wissende, riechende, hörende Boden») und Sanktionen, die sie über alle ausüben, die sich nicht an die Gesetze primärer und sekundärer Nutzniessung des Bodens (kurz «die Gesetze des Bodens») halten. Diese beiden Dinge sind wichtiger Garant für die Bewahrung legitimer Ansprüche auf Land und für ein harmonisches Zusammenleben aller im Dorf. Harmonisches Zusammenleben ist für die Abelam ein Ideal, dem immer nachgestrebt werden sollte, das aber gleichzeitig immer gefährdet ist durch Konflikte aller Art unter den Dorfbewohnern. Krankheit, Tod oder schlechte Ernte weisen auf existierende Konflikte hin. Damit Krankheiten geheilt werden können, oder Todesfälle befriedigend geklärt werden können (also Harmonie wieder erreicht werden kann), muss nach ihnen zugrunde liegenden Konflikten gesucht und Versöhnung angestrebt werden. Die Abelam suchen die Verantwortung für Konflikte und Fehler nicht nur bei den Kranken oder Verstorbenen selber – letztere sind im Gegenteil häufig Opfer für Unrecht, das andere Menschen getan haben. Auch wird Tod oder Krankheit nicht immer von denen herbeigerufen, die sich durch einen anderen ins Unrecht gesetzt fühlen. Aussenstehende, nicht direkt beteiligte Drittparteien, erkennen oft einen Konflikt und sorgen für Bestrafung. Solche Drittparteien sind die *waumamu* (Leute der Mutterseite: lebende Personen) und Ahnen und Geistwesen (für die Abelam so real wie die *waumamu*). Diese Personen und Wesen sind in bezug auf die zentrifugalen Tendenzen im Dorfleben interessierte Gegenpartei. Sie versuchen, ins Sozialleben und in die Wiederherstellung harmonischen Zusammenlebens durch Sanktionen einzugreifen. Neben dem Hoffen auf Hilfe seitens dieser moralischen Autoritäten hat jeder Abelam auch die Möglichkeit, direkt Gewalt gegen andere anzuwenden: früher eher durch Waffen, heute eher durch Zauberei (*kapmanamusi* = etwas vom Boden oder traditionelle Zauberei). Die traditionelle Zauberei ist eng mit der Sozialorganisation der Abelam verbunden. Der Zaubereikomplex dient keineswegs primär dazu, das friedliche Leben der Dorfbewohner durch willkürliche Akte zu bedrohen, sondern stellt eine allgegenwärtige Bedrohung durch Sanktionen gegen Beleidigungen und Fehlverhalten dar und stärkt so indirekt das Idealbild vom guten Zusammenleben.

Vom Bodenbau handeln die Kapitel 4.1 bis 4.5 und 5.2. Für die Abelam ist «Boden», gesehen in seiner allgemeinen Eigenschaft als Gegenpol zu Himmel und Wasser und entsprechend seiner jeweils besonderen Erdqualität, und natürlich wegen der hinter «Boden» mitzudenkenden Ahnen und Geistwesen, die tragende Grundlage für prosperierenden Anbau. Weil Anbau aber nicht nur der Ernährung dient, sondern, denken wir dabei an Zeremonialyams, ebenso sehr auch den Ruhm des Dorfes, die Macht und das Prestige einzelner oder grösserer Gruppen fördern und der Erfüllung sozialer Pflichten dienen kann, spielt Boden dadurch auch in sämtliche Lebensbereiche der Abelam hinein. Ebenso wichtig wie die **Wahl der richtigen Bodenqualität**, richtige Anbautechnik und magisches Wissen ist das **richtige Einhalten der Gesetze primärer und sekundärer Nutzniessung** für eine erfolgreiche Ernte. Vor allem letztere garantieren die notwendige, **positive Beihilfe der Ahnen** für einen Pflanzenerfolg.

Das **Jahr** ist ökonomisch gesehen in zwei Perioden geteilt: die **Pflanzzeit** und die **Zeremonialzeit**. Zeremonialyams ist nicht nur zentral für die Aufteilung und Planung des Jahres, sondern für das Gedeihen aller Nahrung überhaupt. Die Gesetze, die auf das Pflanzen von Zeremonialyams ausgerichtet sind, sind die Gesetze des Anbaus aller Nahrung. Alle Ermahnungen, die während der Pflanzzeit geäussert werden, nämlich, dass alle sich richtig zu benehmen haben, und niemand streiten sollte, werden zwar immer speziell im Hinblick auf das gute Gedeihen von Zeremonialyams geäussert, gelten aber für das Gedeihen aller Nahrung. Eine wichtige Zeremonie vor Beginn der Pflanzzeit für den Anbau von Zeremonialyams bedeutet Übertragung spezieller Kraft (*ina*) und guter Gedanken zugleich auch für den Anbau aller Nahrung überhaupt.

Kimbangwa sieht sich selbst als **Dorf von Zeremonialyampflanzen**, als Dorf, das spezielles Wissen und spezielle Mythen betreffs *mambutap*-Zeremonialyams besitzt und eine wichtige Funktion für das Gedeihen dieser Yamssorte auch in andern Abelam-Dörfern inne hat. Die wichtigste Knollenfrucht neben Yams (Ess- und Zeremonialyams) ist **Taro**. Während Yams mit Mann assoziiert wird, obwohl auch einige Yamsarten als weiblich betrachtet werden, wird Taro mit Frau assoziiert, obschon einige Taroarten als männlich betrachtet werden. Zeremonialyams wird exklusiv von Männern angepflanzt, während Taro Frauenprodukt ist. In Verbindung damit können wir das strenge Esstabu für Männer, nie *mai*-Taro, den Prototyp der unterschiedlichen Taroarten, vor der Ernte des Zeremonialyams zu essen, verstehen. Ein Abelam meinte diesbezüglich: «*mai*-Taro essen ist wie Liebe mit einer Frau machen». Letzteres ist als strengstes Verbot während der Pflanzzeit aufzufassen. Taro und Yams werden wie ein Ehepaar, wie Mann und Frau, gesehen. Die Pflanzer sagen, dass *mambutap*-Yams nur gedeihen kann, wenn auch *mai*-Taro gedeiht.

Zeremonialyams ist eine Art **Luxusyams**, der nur von Männern in nur für ihn bestimmten Gärten angebaut wird. Der Anbau von Zeremonialyams spielt eine **hervorragende Rolle bezüglich des alltäglichen Verhaltens der Dorfbewohner** und beeinflusst die Vorstellungen über die unterschiedlichsten Aspekte des Dorflebens. Zeremonialyams hat eine wesentliche Bedeutung in der Vorstellung der Abelam von der Partnerschaft der Geschlechter, von Ahnen und Geistwesen, von Initiationsriten, von sozialen Rechten und Pflichten, von Macht und politischen Beziehungen im Dorf und zwischen Dörfern. Zeremonialyams steht symbolisch für Nahrungsprosperität, aber auch für Reichtum, Prestige und Ruhm – Ruhm an erster Stelle für das Dorf als Einheit gegenüber anderen Dörfern. Die Männer lernen während der Initiationsriten alles rituelle Wissen betreffs erfolgreichen Anbaus von Zeremonialyams. Ein Mann beweist seinen Status als Erwachsener durch den Anbau von Zeremonialyams.

Während der **Pflanzzeit** sollten die Interessen der Männer primär auf Zeremonialyams gerichtet sein, und sollten vor allem Zeremonialyampflanzer Abstand von Frauen nehmen. Es heisst, Männer sollten in dieser Zeit nur «die Haut des Yams berühren». In der **Zeremonialzeit** dürfen sie dann wieder «die Haut der Frau berühren». Es ist zwar wahr, dass Zeremonialyams primär Männer etwas angeht und hervorragendes Prestigeprodukt der Männer ist. Ebenso wahr aber ist für jeden Dorfbewohner, dass Prestige und Ansehen der Männer nur existieren können, wenn die Frauen mit den Männern auf den verschiedensten Ebenen kooperieren; beim Nahrungsanbau, beim Kochen für Gäste, im Befolgen der Tabus, die den Anbau von Zeremonialyams begleiten. Dass Mann und Frau gegenseitig voneinander abhängen, ist den Dorfbewohnern erstaunlich präsent – vor allem während der Pflanzzeit, in der die Frauen sichtbarer als sonst von den Männern in jeder Beziehung fernzubleiben haben, und in der sie vermehrt für männliches Missgeschick verantwortlich gemacht werden. Der Zeremonialyamskomplex verbindet Mann und Frau auf eine für die Abelam typische Art, wobei die Beziehung Mann-Frau innerhalb des Zeremonialyamskomplexes eine Art mittlere Position einnimmt unter den möglichen, antagonistischen Aussagen zum Wert der Frau. (An einem Ende steht das Urteil, die Frauen seien überhaupt nichts wert, am andern, sie seien viel mehr wert als alle Männer.) Die Ambiguität in der Beurteilung des Wertes der Frauen hängt mit der Divergenz zwischen Idealvorstellungen über die Geschlechterbeziehung einerseits und der aktuellen Einschätzung der Frau und ihrer realen Position und Wichtigkeit im Alltagsleben andererseits zusammen. Diese Divergenz ist in verschiedenen Lebenssphären unterschiedlich gross – somit auch die Betonung der gegenseitigen Abhängigkeit und Komplementarität von Mann und Frau. In der Sphäre des eigentlichen Geheimkultes der Männer, den Initiationsriten, findet sich Komplementarität von Mann und Frau nur auf einer idealen, mythologischen Ebene. In der Sphäre des Zeremonialyamskomplexes gibt es einen prononcierteren realen Einbezug der Frauen, Komplementarität von Mann und Frau ist unmittelbarer gelebt. (Die oben erwähnte, mittlere Position im Bereich möglicher antagonistischer Aussagen zum Wert der Frau.) In der

Sphäre des Alltags endlich steht die gelebte Partnerschaft und Komplementarität der Geschlechter im Vordergrund, hier ist die Divergenz zwischen der Idealvorstellung über die Geschlechterkomplementarität als notwendige Voraussetzung für prosperierendes Sozialleben und der realen Beziehung der Geschlechter, speziell als Ehepaar, am geringsten.

Mit **Raumvorstellungen** befassen sich die Kapitel 5.2 und 5.3. **Das Dorfterritorium**, also das Clanland aller Clane zusammengekommen, ist **räumlich aufgeteilt** in bewohnte Weiler (innerhalb der bewohnten Weiler wiederum in spezifisch den Männern und spezifisch den Frauen vorbehaltene Gebiete), in Gartenland und in unbewohnten und unbepflanzten Busch. Weil diese Aufteilung von Boden auch eine **symbolische Bedeutung** hat, vermag die Beschäftigung mit den räumlich abgegrenzten Gebieten die Aufmerksamkeit auf **wichtige Vorstellungsbereiche** der Abelam zu lenken, vorweg auf Vorstellungen über die Sexualität, die Zeugung, die Beziehung zwischen Mann und Frau und zwischen älteren und jüngeren Menschen.

Das **Dorfleben** spielt sich zwischen den Bereichen **Haus/Weiler, Garten** und **Sekundärwald/Busch** ab. Die Abelam glauben, dass in all diesen Bereichen **Ahnen** und **Geistwesen unsichtbar anwesend** und räumlich nahe sind. Nicht nur Lebende, alle unsichtbaren Wesen sind ebenfalls mit *kappa* verbunden, die *kappandu* (Wesen des Bodens), *ngundu* (Wesen des Wassers) und *miindu* (Wesen des Himmels). Die Beziehung zwischen Lebenden, Neuverstorbenen, Ahnen und den unterschiedlichen Geistwesen hat in den drei Hauptbereichen Haus/Weiler, Garten und Busch eine unterschiedliche Ausformung. In jedem dieser Bereiche ist eines der genannten Wesen **verantwortlicher Hauptakteur**. Im Bereich **Haus/Weiler** ist das Wissen von Ahnen und Neuverstorbenen derart drohend präsent, dass es die Menschen und ihr Benehmen stark beeinflusst. Dieser Bereich kann deshalb als Hauptbereich menschlicher Verantwortung und menschlicher Aktivität gesehen werden. Im Bereich **Garten** sind die Ahnen die mächtigsten Wesen, die mächtigsten Helfer der Menschen. Hier findet sich ihr Hauptaktivitätsbereich. Alles, was Menschen hier tun, hängt letztlich von den Ahnen ab. Im Bereich **Primär-/Sekundärwald** schliesslich sind unterschiedliche Geistwesen die Hauptakteure. Was auch immer Menschen hier finden, es ist ihnen von den Geistwesen gewährt. Die Anwesenheit der Geistwesen wird hier am stärksten gefürchtet. Gleichzeitig wissen die Menschen, dass die Aktivitäten der Geistwesen sich auch auf die andern Bereiche, auch auf Gärten und vor allem Weiler erstrecken. Dieses Wissen erfahren Männer während der Initiationen, gleichzeitig lernen sie, dass die Geistwesen auch weniger bedrohliche Aspekte besitzen, und dass verantwortungsbewusste Menschen ihrerseits Macht besitzen im Umgang mit diesen Geistwesen.

In den drei Hauptbereichen des Territoriums gibt es Stellen, die als **spezielle Gefahrenzonen** oder als Stellen mit besonderer Bedeutung aufgefasst werden, und die in Verbindung stehen mit speziellen Anforderungen an das **Sexualverhalten von Männern und Frauen** und an die **Beziehung zwischen Jungen und Alten**, die sich in der «Gefährlichkeit» ihrer Sexualität unterscheiden. Diese Stellen sind im extremen Fall abgetrennte Bereiche für ein Geschlecht (zum Beispiel das Männerhaus, die Plätze vor den Männerhäusern zu speziellen Zeiten und die Zeremonialyamsgärten für Männer und die Menstruationshäuser für die Frauen), oder sie sind Bereiche, die zwar beiden Geschlechtern zugänglich sind, in denen aber erhöhte Aufmerksamkeit aller gefordert ist (zum Beispiel Grabstellen, Schlafstellen, Kochstellen, «Wege für den Zeremonialyams» mitten durch die Weiler, Wasserläufe und -stellen, Steine, tabuierte Gebiete des Primärwaldes). An all diesen Stellen wird die drohende wie wohlthuende Anwesenheit der Neuverstorbenen, der Ahnen und aller Geistwesen besonders stark empfunden. Welche Tabus und Verhaltensvorschriften an diesen Stellen auch gefordert sind, sie betreffen letztlich die Beziehung der Lebenden zu diesen unterschiedlichen Wesen «der andern Seite». Alle bedeutsamen Stellen sind entweder eher mit den Neuverstorbenen, Ahnen oder Geistwesen verbunden, aber auch mit Geschlecht und Alter, mit der Theorie der Abelam von der Blutqualität, mit Sexualität, Zeugung und ganz allgemein der Lebensessenz menschlicher Wesen.

Eine **zentrale Vorstellung** betreffend *kappa* ist, dass *«kappa weiss, hört und, wenn die «Gesetze des Bodens» nicht befolgt werden, seine Kooperation verweigert, die letztlich notwendige Voraussetzung für eine erfolgreiche Ernte ist. So gesehen übt kappa einen entscheidenden Einfluss auf die Menschen und ihre Subsistenz aus. Denkt man dieser Art an kappa, so denkt man immer an die Hauptakteure in den erwähnten Bereichen. Zwischen kappa und Lebenden gibt es einen Austausch, eine Art Kooperation. Wenn die Menschen die «Gesetze des Bodens» befolgen, wird ihnen Hilfe gewährt werden. Jeder verantwortliche «Vater des Bodens» ist Mittler zwischen den Wesen der «andern Seite» (Ahnen und Geistwesen) seines Teils des Clanlandes und den lebenden Mitgliedern seiner und aller anderen Clane. Er muss dafür sorgen, dass Mitglieder anderer Clane und Dörfer sein Clanland ohne Schaden und mit dem Wissen der Wesen «der andern Seite» benutzen können. Letztlich ist jeder Clan verantwortlich für das Benehmen seiner Ahnen und Geistwesen gegenüber Mitgliedern anderer Clane. Ebenso sind die Ahnen und Geistwesen eines bestimmten Clanlandstückes verantwortlich für das Benehmen der lebenden Clanmitglieder. Sie wachen über das Verhalten der Lebenden und sorgen «auf ihrer Seite» dafür, dass überhaupt alle Ahnen und Geistwesen aller Clane für das Wohlbefinden der Mitglieder ihres Clanes sorgen.*

Eines der **«Gesetze des Bodens»**, wie die Abelam sagen, betrifft die Frauen. Es heisst, Frauen würden den Boden zerstören oder zumindest grossen Gefahren aussetzen. Es sind aber tatsächlich nicht die Frauen als Individuen, die Boden und Ernte zu bedrohen vermögen. Die Frau steht vielmehr symbolisch für die Gefahren, die die männliche und weibliche Sexualität (und damit eng verbunden das Menstruationsblut) für den Boden und die heranwachsende Nahrung bedeuten. Der Boden und mit ihm eng verbunden die Wesen «der andern Seite» riechen, falls jemand «über das Flüsschen springt» (d.h. in diesem Zusammenhang, im falschen Augenblick mit einer Frau schläft oder mit Menstruationsblut oder Blut jüngerer Menschen beiden Geschlechts in Kontakt kommt). In einem solchen Fall verweigert der Boden seine Kooperation, er fühlt sich «verärgert, enttäuscht und unzufrieden», wie die Abelam sagen. Ein anderes wichtiges «Gesetz des Bodens» bezieht sich auf die Clane als legitime Besitzer des Bodens und auf die Tatsache, dass die Clane (eigentlich ihre verantwortlichen Mitglieder) ihr legitimes Besitztum zu bewahren haben, ohne dabei Mitglieder anderer Clane der Möglichkeit zu berauben, genügend in sekundärem Nutzungsrecht bepflanzbares Land zur Verfügung zu haben. Ahnen und Geistwesen wissen von denen, die «über das Flüsschen springen» (was in diesem Zusammenhang heisst, die Land anderer Clane usurpieren, ohne beim Besitzerclan um Erlaubnis nachgefragt zu haben). Auch in einem solchen Fall verweigert der Boden seine Kooperation, er fühlt sich, nach Meinung der Abelam, «verärgert, enttäuscht und unzufrieden».

Neben diesen zwei wichtigen «Gesetzen des Bodens», die zentrale implizite Aussagen über *kappa* beinhalten, gibt es aber noch weitere wesentliche, **implizite Aussagen** über den gesamten Bereich, der mit *kappa* zu tun hat, und die speziell **auf die Hauptakteure im Dorfleben gerichtet** sind: auf die Beziehung zwischen Lebenden, Ahnen und Geistwesen, auf den Charakter der Beziehung zwischen den Geschlechtern und Altersgruppen. Die Vorstellungen über das Wesen der Beziehung zwischen den Geschlechtern, über Sexualität und Menstruationsblut lassen sich klar aufzeigen in den Tabus und Regeln, die das Menstruationshaus betreffen, sind aber besonders evident im Komplex von Regeln und Verhalten rund um den Anbau von Zeremonialyams. Die Vorstellungen über die Beziehung zwischen Jung und Alt müssen in Verbindung mit Sexualität, Geschlechterbeziehung, Vorstellungen von Blutqualität und Zeugung gesehen werden. Im Zusammenhang mit dem Senioritätsprinzip stehen die Tabus, die die Schlaf-, die Kochstelle und das Menstruationshaus betreffen: ältere Leute (älteres Blut) müssen vor jüngeren Leuten (jüngeres Blut) geschützt werden. Dies bedeutet primär indirekten oder direkten Schutz vor der noch gesunden und starken Sexualität der jüngeren Leute.

Von wesentlichen Werten im Leben der Abelam handeln die Kapitel 6.1 und 6.2. Dabei

ist erneut die Untersuchung der Beziehung von Mann und Frau und von Alt und Jung, den Hauptakteuren im Dorfleben, wichtig. Trotz der realen ökonomischen und sozialen Stellung der Frauen gibt es die **Vorstellung von Gegenseitigkeit und Komplementarität der Geschlechter** in einem umfassenderen Sinn. Dies lässt sich an unterschiedlichen Zeichen, Metaphern und Mythen aufzeigen, etwa an dem männlich-weiblichen Totemvögel-Paar der beiden Ursprungsc lane, an der Zusammengehörigkeit von männlich gesehenem *mam-butap*-Zeremonialyams und weiblich gesehenem *mai*-Taro, am *mbabmutagwa*-Stein auf dem Hauptweilerplatz, an verschiedenen Motiven der *mbai*-Malerei am Männerhaus, an der Mythe von der ersten erfolgreichen Geburt und an der Mythe von den Frauen, die ursprünglich die Position der Männer in der Gesellschaft einnahmen. Die nicht explizit formulierte, dennoch aber klar erkennbare Vorstellung der Abelam, dass **Mann und Frau** in ihrer Komplementarität **Anfang aller Dinge und Handlungen** sind, ist ein zentrales Thema im Dorfleben Kimbangwas. Diese Vorstellung hebt den Austausch zwischen den Geschlechtern viel stärker hervor als jeden Unterschied oder jede Trennung. Prototyp dieser komplementären Geschlechterbeziehung sind die beiden höchsten göttlichen Wesen Sonne und Mond.

Neben der Geschlechterbeziehung zentrales Thema im Dorfleben ist die **Beziehung zwischen Menschen verschiedener Lebensalter**, die eng mit Vorstellungen über die menschliche Sexualität gekoppelt ist. Sexueller Verkehr bedeutet für jeden Mann und jede Frau eine Schwächung der eigenen Lebensessenz und wird indirekt dafür verantwortlich gemacht, dass die Menschen alt werden. Je älter ein Mensch wird, je mehr Kraft er also an seine Nachfahren abgegeben hat, desto weniger Blut und Kraft hat er selbst. Dank seiner abgegebenen Kraft wiederum sind die jüngeren Menschen stark geworden. Die Notwendigkeit der wichtigsten **Pflicht** jüngerer Menschen, nämlich **für Ältere so sorgen** zu müssen, dass sie nicht ihretwegen Schaden leiden, wird gerade dieser geschwächten Konstitution älterer Menschen zugeschrieben. Aber nicht nur junge Menschen haben Pflichten Älteren gegenüber. Sehr zentral ist in der Beziehung zwischen unterschiedlich alten Menschen, dass die älteren Menschen, primär Männer, die eigentlich wissend sein sollten, die **Pflicht** haben, ihr **Wissen an die jüngere Generation weiterzugeben**. Die Opposition zwischen Jungen und Alten kann auch als Opposition zwischen denen, die unwissend sind und denen, die wissen, gesehen werden. Alter kann man folglich von zwei Gesichtspunkten her betrachten, negativ als Verlust der eigenen Lebenskraft und positiv als Gewinn an Wissen.

Zum Schluss soll das **soziale Leben** der Abelam als **Abfolge sozialer Lebenszyklen einzelner Individuen**, die einer mit dem andern verbunden sind, angesehen werden. Ein Mann durchläuft von der Kindheit bis ins Alter seinen eigenen sozialen Lebenszyklus. Dabei steht er in **Austausch gegenseitiger Hilfe** mit andern, mit Leuten der anderen *ara*-Zeremonialhälfte, mit seinen Verwandten und Freunden, mit Verwandten der Frau. Er lernt, dass niemand erfolgreich anpflanzen könnte, würde er nur allein und auf eigene Kosten arbeiten. Jeder pflanzt tatsächlich für die Gemeinschaft an, in direktem und in übertragenem Sinn. Er muss an alle Mitglieder der andern Zeremonialhälfte denken und ihnen Schweine geben, er muss an die Verwandten denken und ihnen bebaubares Land zur Verfügung stellen, er muss an seine Kinder denken und ihnen helfen, gute Mitglieder der Gemeinschaft zu werden, er muss an die Ahnen denken und so handeln, wie sie es verlangen. Bei allem, was er tut, muss er an all die andern denken, dies ist das Hauptgesetz des Bodens. Die **«Gesetze des Bodens»** sind also letztlich **«Gesetze des sozialen Zusammenlebens»**. In ihrem Kern sind sie auf den ununterbrochenen Zyklus des miteinander-in-Austausch-Stehens und auf dessen Inganghaltung gerichtet. Hinter diesem solidarischen oder kooperativen Austausch, hinter diesem ständigen Wechsel von Geben und Nehmen, lässt sich eine in der Vorstellung der Abelam wesentliche Komplementarität je zweier aufeinanderbezogener Elemente oder Wesen erkennen.

Auf diese **«Komplementarität»** soll hier im Zusammenhang mit dem Begriff *təpmandu*, **Kokospalmenmenschen**, der im umfassenden Sinn gebraucht alle Bewohner des Dorrfertri-

toriums meint, abschliessend eingegangen werden. Dieser abschliessende Hinweis auf *təpmandu* zeigt zugleich noch einmal das Vorhandensein von paarweise aufeinanderbezogenem Inhalt auf der formalen Ebene der typischen Bild- und Metaphernsprache der Abelam, geht letztlich aber inhaltlich über in die für die Abelam wohl am unmittelbarsten gelebte Realität komplementären Aufeinanderbezogenenseins, diejenige des Paares Mann und Frau, des Ehepaares.

təpmandu ist ein Begriff, der je nach Situation verschieden zu verstehen ist. Im umfassenden Sinn bedeutet *təpmandu* alle Bewohner des eigenen Dorfterritoriums, im vorliegenden Fall alle Bewohner Kimbangwas. Dieser Ausdruck «Kokospalmenmenschen» hängt mit den weithin sichtbaren Kokospalmen am Rande bewohnter Weiler zusammen. Diese Kokospalmen sind für die Abelam Symbol oder Bild für die Fassbarkeit der Geschichte des eigenen Dorfes, der eigenen Vergangenheit.

In einem weiteren, weniger umfassenden Sinn bedeutet *təpmandu* die Alteingesessenen eines Dorfes, diejenigen, deren Ahnen wirklich schon im selben Dorf gelebt haben. Dem Begriff *təpmandu*, in diesem Sinne verstanden, steht der Begriff *toundu* («kamman») gegenüber, die Bezeichnung für alle Zuzüger, die im Dorf keine eigenen, festgewachsenen Kokospalmen (Ahnen mit ihrer Geschichte) besitzen.

təpmandu ist schliesslich auch eine mögliche Metapher für alle Männer, in der Gegenüberstellung zu allen Frauen, die dann entsprechend, wie im obengenannten Beispiel alle Zuzüger, aufgrund ihrer «erbrechtlichen» und heiratsmässigen Beweglichkeit als die *toundu* oder häufiger als *kwandji* (Flughund) oder *kwandjitagwa* (weiblicher Flughund) angesehen werden. *kwandjitagwa*, die Frauen, heiraten in andere Clane, in andere Dörfer hinein – wie entsprechend die *toundu*, die Männer, die ihre Ursprungsdörfer oder -clane verlassen haben. Der Mann, *təpmandu*, hat Wurzeln, bleibt deshalb an einem Ort und ist stark wie *təpma*, die Kokospalme. Die Frau dagegen ist beweglich wie die Flughunde. (Im Grunde genommen erscheint den Abelam ein *toundu*-Mann, ein Zuzüger, ebenfalls wie ein Flughund. Auch er ist ohne Wurzeln und geht von Clan zu Clan, wechselt von Dorf zu Dorf.)

təpmandu (Männer)/*kwandjitagwa* (Frauen) ist nicht die einzige metaphorische Gegenüberstellung der beiden Geschlechter. Die Abelam kennen daneben beispielsweise noch die Metaphern *təpma* (Kokospalme) für Mann und *nang* (Sagopalme) für Frau, oder *mi* (Baum) für Mann und *mbangu* (Liane) für Frau.

Diese **metaphorischen oder bildhaften Begriffspaare** sind Beispiele von *andjekundi*-Ausdrücken für Dinge und Wesen, die als Paare, Partner, Freunde, Doppel («poroman») komplementär **zusammengehören**. Es sind Beispiele für die Komplementarität, wie sie die Abelam zwischen bestimmten Dingen oder Wesen – zwischen Menschen, Ahnen und Geistwesen, Tieren, Pflanzen oder Dingen – unter sich oder zwischen diesen genannten Wesen und Dingen untereinander erkennen. Diese spezifische Vorstellungswelt der Abelam, dieses Sehen von komplementären Zusammengehörigkeiten in der Welt der Menschen wie in der Welt der Natur, steht in innerer Verbindung mit dem schon erwähnten Charakteristikum des ständig-miteinander-in-Austausch-Stehens der Abelam sowohl untereinander wie auch, so stellen sie selber es sich vor, mit den Ahnen und Geistwesen der andern Seite.

Es sind gerade auch die «Gesetze des Bodens», die auf die **Erhaltung des Austausches**, des friedfertigen Lebens trotz Wettstreit, der gegenseitigen Hilfe ausgerichtet sind, und es sind die Vorstellungen von der Komplementarität zwischen unterschiedlichen Wesen und Dingen, die ebenfalls auf einen verborgenen Kampf gegen Auflösungstendenzen, Spaltungen und Konflikte im Dorfleben hinweisen. Das komplementäre, scheinbar gegensätzliche Paar Kokospalme/Flughund, beides mythisch wichtige Entitäten, bezeichnet dabei symbolisch diejenige Partnerbeziehung, die nach der Idealvorstellung der Abelam der wesentlichste, notwendige Ausgangspunkt und die Grundlage für das erfolgreiche, befriedigende, fruchtbringende gemeinschaftliche Zusammenleben überhaupt ist, nämlich die Partnerbeziehung von Mann und Frau.

8 Anhang

8.1 Mythen

8.1.1 *Wilder Taro* (Erzähler Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue)¹

Alle lebten im Loch, und alle assen wilden Taro. Das Innere ihres Magens wurde von kleinen Käferchen aufgekratzt. Alle konnten nachts nicht gut schlafen. Sie schrien, schliefen nicht, sondern schrien. Alle assen nur diesen wilden Taro (*miamba*). Sie assen und assen und assen davon. Da verfaulte ein Baum, und ein Hund ging durch den hohlen Baum hinauf auf die Erde. Er ging hinauf und sah viele reife Bananen. Er frass alle Bananen, die reif waren und auf dem Boden herumlagen. Dann kehrte er zurück. Er ging zurück und schlief gut. Nachdem er gut geschlafen hatte, ging er wieder hinauf und frass wieder Bananen. So tat er es viele Male.

Nun kehrte er wieder ins Loch hinunter, und alle Menschen dort teilten sich auf und kamen auch herauf auf die Erde. Alle diese Menschen gingen hinauf auf die Erde und deckten dann schnell das Loch zu. Alle Schlangen, Würmer und Tausendfüßler und viele andere Tiere blieben unten gefangen. Nun ging es den Menschen gut. Allen Bewohnern eines Dorfes, die gemeinsam heraufgekommen waren, gab man Essen. So geschah es bei jedem Dorf, bis endlich alle Bewohner des Wosera-Gebietes hervorkamen; ihnen gab man den *asakna*-Yams. Den *mbugni* (Arapesh), die zuerst hervorgekommen waren, gab man Sago und Fleisch – Schweine und Kasuare. Nun essen alle *mbugni* immer nur Sago und Fleisch. Immer so fort. Den Wosera-Bewohnern gab man *asakna*-Yams. Sie erhielten diese Yamssorte und pflanzten nun diesen Yams und assen nur diesen Yams.

Auf dem gleichen Weg kamen auch Kimbangwa, Kuminibus, Magnatagwa oder Barnga herauf. Und die *waignatagwa* (jüngere Frau) Waignakum kam herauf und mit ihr *suambutagwa* (jüngste Frau) Suambukum und schliesslich auch die *tiyandetagwa* (eine von zwei Frauen eines Mannes) Tiendekum, das Dorf unten im Wosera-Gebiet. Alle Menschen kamen durch dieses Loch herauf. Sie kamen herauf und liessen einige unten im Loch zurück. Diese blieben für immer unten, – wir rannten weg vor ihnen. Die Bewohner Kimbangwas und die Bewohner des Wosera-Gebietes rannten zusammen weg, rannten und rannten und rannten und kamen an einen Ort, nach Mambleip.

8.1.2 *Wilder Taro* (Erzähler Michael, Clan Nangikum/Kwas)²

Dies meine Erzählung von früher.

Wie wirklich vor langer Zeit die Vorfahren hervorkamen, wo sie hervorkamen. Früher hielten sie sich an einem Ort auf und hatten kein gutes Essen, sie assen nur wilden Taro (*miamba*). Bei Tag und bei Nacht konnten sie nicht gut schlafen, konnten sie nicht gut leben. In ihrem Mund, in ihrem Magen biss es sie ununterbrochen. Sie fühlten sich schlecht.

Einst kam ein Hund zu einem verlassenem Ort. Dort gab es einen Baum. Dieser Baum war zusammengefallen und ausgetrocknet. Dort gab es ein Loch. Der Hund kletterte nun hinauf. Er sah eine Bananenstaude oben; sah Bananen und Kokospalmen. Er frass nun von diesen Bananen, die wir *serkau* nennen. Es ist die ursprüngliche Banane unserer Gegend. Es war die erste Banane überhaupt. Der Hund also nahm diese Banane und frass sie. Nachdem er sie verschlungen hatte, fühlte er sich gut. Er ging wieder hinunter. Dort unten schrien alle Schweine, Hunde und Menschen; sie schrien ohne Unterlass. Es ging ihnen schlecht. So ging das weiter, bis sie bemerkten, dass dieser Hund Bananen frass. Sein Magen fühlte sich gut und kühl an und schmerzte nicht. Nach dem Essen hatte er kein ungutes Gefühl im Magen. Er schlief, als wäre er tot. Der Herr des Hundes und andere Männer fragten sich, warum der Hund so gut schlafte. Warum er nicht vor Schmerz heule? Was er wohl gefressen habe? Dabei heulten doch alle anderen Hunde und Schweine! Wir alle schreien, nur er schläft friedlich.

¹ cf. 3.3.1.

² cf. 3.3.1.

In der Morgendämmerung passte der Herr seinem Hund auf und sah, wie der Hund das Loch hinaufging. Der Hund ging hinauf und frass wieder von diesen Bananen. Er frass sie zu Ende neben einer Kokospalme, die dort stand. Der Mann sah das und nahm nun auch zwei Bananen. Als der Hund fertig gefressen hatte, kehrte er um. Der Mann folgte mit den zwei Bananen, ging ebenfalls durch dieses Loch in der Erde wieder hinunter. Zuallererst nämlich wohnten unsere Vorfahren in einem Loch in der Erde.

Sie lebten damals nicht hier oben auf der Erde, wie wir es nun tun. Der Mann dachte, er müsse die Bananen einer alten Frau zum Versuchen geben. Vielleicht würde sie daran sterben? Er gab ihr also von den Bananen zu essen. Er gab ihr auch eine Kokosnuss. Er hatte auch eine Kokosnuss mit sich hinuntergenommen. Im Traum sagte ihm der Hund: «Versuch dies, es ist gutes Essen. Die Kokosnuss kannst du brechen. Du brauchst nichts zu fürchten, wenn du diese Kokosnuss isst. Auch bei den Bananen nicht». Der Mann also ging hinunter in die Erde und gab das Essen der alten Frau zum Versuchen. Er dachte, die Alte werde sterben, wenn sie diese Nahrung gegessen habe. Doch das geschah nicht. Der Herr des Hundes gab also der Alten von der Banane, die Alte ass davon und fühlte nun überhaupt keinen Schmerz mehr. Das Essen war kühl, gut und süß. Die alte Frau ass Bananen und schlief gut. Sie musste nicht schreien. Alle anderen Frauen und Männer aber schrien die ganze Nacht durch. Die Alte schlief ruhig, dann erhob sie sich, alle schauten und sahen, dass sie nicht gestorben war. Der Mann sagte zu seiner Frau: «Schau diese alte Frau an, ich glaube, unser Hund hat gute Nahrung gefunden. Ich habe diese Nahrung an dieser Alten ausprobiert. Sie ist nicht gestorben, sondern schlief gut.»

Darauf ging der Mann wieder hinauf und schnitt alle reifen Bananen ab. Viele Bananen der Sorte *serkau*. Er kehrte wieder zurück damit, und seine Familienangehörigen assen alle davon. Der Hund sprach im Traum zu ihm, er solle auch Kokosnüsse nehmen. Sie brachen also eine Kokosnuss entzwei und assen sie zusammen mit den Bananen. Sie assen, und nun schlief die ganze Familie dieses Mannes gut. Die andern Männer und Frauen schrien und schrien. Denn alle hatten sie nur wilden Taro gegessen.

Der Hals dieser Menschen war rau und ihr Magen schmerzte sie, sogar an der ganzen Haut biss es sie von dieser Nahrung. Die Familie des Mannes aber schlief gut, und alle fragten sich und fragten sich, beobachteten diese Familie und fragten: «He, was hat diese Familie gegessen, dass sie so friedlich schläft? Und warum heulen wir ständig vor Schmerz? Wir essen immer nur wilden Taro!»

Nun lehrte diese Familie ihr Wissen einer andern Familie. Auch sie konnte nun von diesem guten Essen holen gehen.

Endlich nahmen die Menschen den Hund zu sich und dachten, dass sie den Erdboden durch das Loch verlassen wollten und auf die Erde hinauf wollten. So gingen alle Menschen hinauf. Alle Menschen in allen Himmelsrichtungen, im Osten, wo die Sonne aufgeht und im Westen, wo die Sonne untergeht, alle kamen sie aus diesem einen Erdloch hervor. Sie kamen herauf auf die Erde, und einige gingen in Richtung der grossen Inseln von Papua New Guinea, gingen nach Keviang und nach Rabaul.

Einige folgten der untergehenden Sonne und gingen nach Aitape, andere folgten der aufgehenden Sonne und gelangten nach Wewak und Yengoru. Einige gelangten zu einem Berg namens Yambukandja. Sie kamen zu diesem Berg und gingen dann in Richtung Wosera-Gebiet und verteilten sich von dort in alle Richtungen. Deshalb nennt man diesen Ort Ndumeni («Menschen verteilten sich»). An diesem Ort im Wosera-Gebiet verteilten sie sich und gingen dann gegen Norden, immer zwei Männer zusammen, zwei Vorfahren. Für jedes Dorf je zwei Männer. Sie marschierten und siedelten sich dann auf verschiedenen Hügelkämmen an.

So geschah es. Dann nahmen je zwei dieser Vorfahren, die so unterwegs gewesen waren, Frauen und hatten mit ihnen Kinder, und dann wanderten sie alle zusammen, Mann und Frau und Kinder, weiter. Später dann hatten die beiden sehr viele Kinder, die sie miteinander verheirateten. Die Kinder heirateten und hatten wieder Kinder, und so entstanden viele Dörfer.

Es waren auch zwei Vorfahren von Kimbangwa, nämlich Ngəlōnge und Mato. Dies waren unsere Vorfahren, unsere ersten Vorfahren. Die nächsten zwei – wir haben nämlich alle (alle Dörfer) vier Vorfahren – waren Ngəlōn und Kalkna. Diese beiden Vorfahren kamen gerade nach Ngəlōnge und Mato.

So entstanden die verschiedenen Dörfer, Kuminibus ist der grosse Bruder (von Kimbangwa). Waignakum der kleine Bruder. Suambukum ist der letzte oder jüngste Bruder und Kimbangwa steht in der Mitte. Alle wurden verteilt, – sie waren zueinander wie Brüder. Darauf dann siedelten sie sich auf Hügelkämmen an, wie ich schon gesagt habe, und es entstanden viele Dörfer. Je zwei Männer gründeten eine Familie, diese Familien hatten viele Kinder, und es entstanden Orte. Dies ist die Geschichte davon, woher die Menschen kamen.

8.1.3 *Ausschnitt aus der Mythe vom Ursprungsloch und von Ndumeni* (Erzähler Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue)³

Alle Menschen kamen also aus diesem Loch hervor und versammelten sich beim Ort Djama. Diesen Ort nennen wir Ndumeni. Djama ist ein Dorf, wie Kimbangwa. Ndumeni ist ein Weiler davon. Alle Menschen kamen also dorthin und versammelten sich. Kein Mensch hat ihnen das befohlen, sondern Gott. Früher sagten wir nicht Gott, wir sagten Walesaki. Gott also hat es den Menschen so befohlen.

Uns, die wir *shamu* reden, hat man geschickt und hat uns gesagt, wir sollten in diese Richtung gehen. Den *mbugni* (Arapesh) wurde befohlen, in jene Richtung zu gehen; die *mbugni* haben eine andere Sprache als wir. Den *kamu*-Sprechenden, also allen Bewohnern von Wosera, sagte man, ihr geht in jene Richtung. Aber ich glaube, das weiss du selber. Ich glaube, ihr Weissen gingt zuerst aus dem Loch hervor. Nun lebt ihr in eurem Gebiet. Wir folgten euch aus dem Loch nach.

Wir kamen vom selben Ort, dort unten. Nicht von irgendwo! Das Salzwasser hat euch von uns abgetrennt, hat euch auf jene Seite hingeworfen. Alle Menschen an der Küste kennen diese Erzählung, wie die schwarzen und die weissen Menschen entstanden sind. Ihr kamt zuerst, ihr kamt aus demselben Loch. Alle anderen folgten euch, alle Papua und alle Bewohner der Inseln; das Meer hat alle diese kleinen Inseln abgetrennt.

Wir kamen erst nach euch. Auf diese Art gingt ihr zuerst. Wir waren noch unten im Loch, und ihr habt in das Loch hinunter defäkiert und uriniert und habt Abfälle hinuntergeworfen – so ist nun unsere Haut schlecht, ist schwarz. Ihr kamt zuerst, wir kamen sozusagen aus euren Abfällen hervor. Wir kamen zuletzt. Dies ist auch unsere Geschichte. Es ist die Geschichte aller Gegenden.

8.1.4 *Geschichte von Ngələnge und Mato* (Erzähler Saigapa, Clan Lanekum/Sayke)⁴

Die grosse Geschichte von Ngələnge und Mato wussten wir Männer im Dorf nicht mehr genau. Nun sind wir zusammengesessen, und nun wissen wir sie wieder.

Zuerst waren unsere Vorfahren in Ndumeni. Von wo kamen die Menschen? Wir wissen es nicht. Kamen sie aus einem Loch, kamen sie aus der Erde? Wo? Sie versammelten sich an einem Ort Ndumeni auf einem Berg. Ndumeni heisst der Ort, an dem die Menschen in alle Richtungen verteilt wurden. Alle kamen – es gab da ein Loch – alle sagten, ihr zwei seid Kimbangwa. So gab es nun Ngələnge und Mato. Es entstanden immer zwei von einem Ort. Von Djame gab es zwei Männer, von Nyamikum zwei, von allen Orten zwei. Ihnen allen wurde gesagt, in welche Richtung sie zu gehen hätten. Ngələnge und Mato kamen also nach Kimbangwa. Sie kamen hierher, ich habe dir schon davon erzählt, sie siedelten und hatten zwei Kinder, Ngəlen und Kalkna. Nicht die wirklichen leiblichen Kinder der beiden. Zu Ngələnge gehörte Kalkna, zu Mato gehörte Ngəlen. Kalkna hatte viele Kinder, so dass unser Clan Apangendu geteilt wurde in viele Teile, in viele kleinere Familien. Alle diese Familien sind Kinder von Kalkna. Wir nennen sie Lanekum, Ngwalapangendu, Tagwapangendu (Clane).

Auch Ngəlen hatte Kinder. Er nannte sie Nangikum, Ngwalematokum, Tagumatokum, nein, er nannte sie Mbugnipate und Nangikum (Clane), kleine Familien nur.

Wir Männer haben nun im Gespräch herausgefunden, wer wirklich die ersten waren – alle andern sind nur deren Kinder.

Die beiden Männer Sirke und Ngələpal (zwei heutige *nəmandu*) gehören zur allerersten Familie: zum Ursprung. Sirke lebt heute in Bainyik. Seine Stelle in Kimbangwa hat nun Tapokwin eingenommen; er steht anstelle von Sirke. Er ist der Ursprung. Wir andern kamen nachher, stammen von diesem Ursprung ab. Noch heute tun wir es den Vorfahren gleich. Die Ahnen lebten in den zentralen Weilern Guarusaki und Walmenga. Wir aber können nicht von uns aus ein Zentrum errichten, weil wir abstammungsmässig nur die Kinder sind. Nur Ngələnge und Mato (und somit auch deren legitime Nachfahren) können Zentren (*ame*-Dorfplatz und *korambu*-Männerhaus) errichten, und wir werden uns dann auch in ihren Zentren niederlassen. Als wir Guarusaki-Walmenga verliessen und nach Mbutpun übersiedelten, errichteten die beiden dort unseren zentralen Versammlungsplatz; Mbutpun-Tagwasapu. Dann gingen wir noch weiter hinunter nach Makuliu, und wieder hat die Familie (Clan) von Mato den Weiler errichtet. Denn die wirklichen Väter sind Ngələnge (Clan Sarekum) und Mato (Clan Matokum). Wir sind alle nur die Kinder. Wir folgen ihnen.

³ cf. 3.3.1.

⁴ cf. 3.3.1.

8.1.5 *Geschichte von Ngəlonge und Mato* (Erzähler Aaron, Clan Apangendu/Guaru)⁵

Ich habe dir etwas zu erzählen.

Früher wohnten unsere Vorfahren nicht hier, wo jetzt Kimbangwa liegt. Die Vorfahren lebten im Ort Upite-Tarkwo. Dieser Ort liegt im südlichen Wosera-Gebiet. Zwei Männer kamen zuerst. Sie nahmen ihren Hund und kamen auf Gebiet von Kimbangwa. Hier töteten sie ein Schwein. Diese beiden Männer, Ngəlonge und Mato, töteten hier ein Schwein. Dann kochten sie das Schwein in Mbutpun über dem Feuer. Darauf schnitten sie eine grosse Baumschnur von *kaam* («kanda») ab.

Dann trugen sie das Fleisch nach Upite-Tarkwo zurück. In Upite-Tarkwo liessen sie sich nieder und schauten zurück und sahen nun am eben verlassenen Ort diese verdorrte Baumschnur. Sie zeigten sie zwei andern Männern, Ngəlen und Kalkna, und erzählten ihnen, dass sie dort oben ein Schwein getötet und gegessen hätten.

Sie gingen nun alle zusammen dorthin. Alle gingen sie zu diesem *kaam*-Baum und siedelten sich dort an. Sie siedelten in diesem kleinen Ort Mbutpun. Dann erst dehnten sie den Siedlungsplatz aus und füllten erneut Bäume und Busch. So wohnen wir nun auch in den Weilern Tarkwo und Tagwasapu und im Weiler Mrtkwande. In diesem Gebiet wohnten unsere Vorfahren lange Zeit. Dann kamen die ersten Weissen. Die Weissen brachten neue Gesetze. Die Bewohner von Kimbangwa lernten sie und wurden stark und siedeln nun endgültig hier. Es ist unsere Geschichte.

8.1.6 *Geschichte von Ngəlonge und Mato* (Erzähler Saigapa, Clan Lanekum/Sayke)⁶

Ngəlonge und Mato waren die ersten Männer Kimbangwas.

Die beiden sind hierhergezogen, zuerst wohnten sie in Upite-Tarkwo. Sie nahmen ihren Hund und marschierten los. Sie nahmen den Hund und kamen in diese Gegend, wo dichter Busch lag. Die beiden suchten nach Schweinen und anderer Jagdbeute. Sie schossen in diesem Gebiet (Kimbangwas) ein Schwein, das sie auf dem Hügel vom heutigen Weiler Mbutpun im Erdofen garten. Dort gab es kein Wasser. Damals gab es den Fluss Wutpam und alle andern kleinen Flösschen nicht – damals gab es nur Urwald. Kein Wasser zum Trinken und Sichwaschen. Sie kochten das Schwein und Ngəlonge fragte Mato: «Wo gibt es Wasser, dass wir unsere blutigen Hände waschen können?» Mato antwortete: «Gut, geh du in dieser Richtung hier suchen, ich werde in der andern Richtung suchen gehen.» So suchten die beiden nach Wasser, sie suchten, suchten, suchten. Einer fand ein Wasserloch, das Loch einer Wasserkrabbe (*ngwaare*; «kuka»). Er reinigte den Umkreis um das Wasser und machte einen kleinen Wall darum. Nun kam klares Wasser hervor. Er wusch seine Hände. Der andere tat dasselbe. Er nahm etwas Wasser in einem Bambusstück mit und kam wieder zurück nach Mbutpun. Er rief nun nach dem Freund. «Ngəlonge?» «Ja!» «Hast du Wasser gefunden?» «Ja!»

Sie gingen hinauf und redeten miteinander. Damals gab es noch keine Messer mit Metallklingen. Messer brach man sich vom Stamm eines grossen Bambusgebüsches. Dieses Stück Bambus spitzte man zu und machte es scharf wie ein Messer. Nun zerschnitten die beiden das Schwein. Sie verteilten das Fleisch und gingen zurück nach Upite-Tarkwo.

Dort blieben sie. Das Messer hatten sie aus einem grossen *kaambə*-Bambus herausgeschnitten. Dieser *kaambə*-Bambus blieb stehen und wurde weiss und trocknete aus. Wurde trocken und weiss. Seine Blätter wurden weiss. So stand er dort oben. Die beiden waren nun wieder in Upite-Tarkwo unten und schauten zurück nach Mbutpun.

Sehr oft hatten sie dort unten in Upite-Tarkwo Streitereien, sie siedelten nicht in Ruhe und Frieden. Besonders zwei Männer waren Streithähne, Ngəlen und Kalkna. Sie taten, was heute einige unserer jungen Männer im Dorf tun, sie stritten immer untereinander. Ständig benahmen sie sich so. Ngəlonge und Mato waren es über, die beiden immer des Rechten belehren zu müssen und ihnen zu sagen, wie sie sich zu benehmen hätten.

Die beiden waren ihre ersten Kinder. So geschah es, und nun erzählten Ngəlonge und Mato ihren Frauen, sie sollten kommen und dieses weisse Ding anschauen. Früher, so erzählten sie, seien sie dort oben gewesen und hätten ein Zeichen gesetzt.

Ngəlen und Kalkna erlegten ein Schwein, verführten die Frau eines andern Mannes, zerstörten, was sie konnten. Und Ngəlonge und Mato hatten genug, sie nahmen all ihr Hab und Gut an sich – einiges liessen sie auch in Upite-Tarkwo zurück – und brachen auf. In der Nacht brachen sie auf und gingen, gingen, gingen bis zur Morgendämmerung, gingen und gelangten schliesslich dort an.

⁵ cf. 3.3.1.

⁶ cf. 3.3.1.

Endlich kamen sie in Mbutpun an; sie schauten sich um und sagten, ja, hier werden wir bleiben und Häuser bauen.

Nun bauten die beiden provisorische Häuser, einer auf seinem Boden, dem Grund, der im Bereich des gefundenen Wasserloches Abalite lag, der andere auf dem Grund im Bereich des Wasserloches Mitu.

Dann besprachen sie sich untereinander und machten ein grosses Feuer. Es gab damals keine Messer – so versuchten sie, mit dem Feuer der Bäume Herr zu werden, die *kwatmu* (Intsia bijuga; «kwilla»)-Bäume zu fällen. Allein das Feuer konnte diesen Urwald von Riesenbäumen meistern. Die Bäume fielen auf allen Seiten. Nun pflanzten die beiden Bananen, *sakna* («apika»)-Gemüse und Kokosnüsse.

Sie pflanzten also Kokospalmen und wohnten dort. Die beiden Kinder aber brachen ebenfalls von Upite-Tarkwo auf und folgten den beiden Vätern. Sie folgten ihnen, gingen, gingen, gingen, gingen und gingen und fanden sie endlich. Ngəlen und Kalkna fanden die Väter. Sie waren die ältesten Söhne der beiden; Kalkna gehörte zu Ngəlange und Ngəlen zu Mato. Die beiden fanden ihre Väter endlich, und die Väter wurden wütend auf sie. «Warum seid ihr uns gefolgt? Wir waren euer überdrüssig und sind vor euch weggerannt! Ständig machet ihr Streit und Dummheiten.» So stritten sie. Dann gaben sie den Söhnen ein kleines Stück Boden. Ngəlange gab Kalkna von seinem Grund. Er sagte: «Hier dieses Gartenland kannst du bepflanzen, hier kannst du wohnen.» Mato gab Ngəlen von seinem Land. So wohnten sie nun zusammen in diesem Gebiet. Du siehst dieses grosse zusammenhängende Stück Land dort – es gehört Mato, Mato gab Ngəlen wenig Land. Ngəlange aber gab Kalkna viel Land. Später hatten beide Söhne Kinder. Eine grosse Nachkommenschaft folgte. So entstanden denn viele kleine, kleine Familien. Die wirklichen Väter des Bodens aber, die zuallererst da gewesen waren, sind Ngəlange und Mato.

8.1.7 Entstehung der Kokosnuss (Erzähler Winauru, Clan Kwangrukum/Kwandji)⁷

Ein Mann fischte am Meer; dabei trennte er seinen Kopf vom Körper ab, und allein der Körper ging hinunter ins Meer. Dort unten blieb er schlafend liegen, und die Fische kamen und nährten sich von diesem Körper und Hals. Sie frassen nun, und während sie an ihm hingen, tauchte er wieder hinauf. Oben schüttelte er die Fische, die an seinem Körper hingen, ab und legte sie in den Sand. Dann tauchte er wieder hinunter. Diese grosse Sonne tat das.

Alle andern Männer fanden jeweils nur einen oder zwei Fische. Er aber ging auf seine Art vor, und alle fragten sich: «He, was tut dieser Mann, dass er so viele Fische zu fangen vermag? Und wir, warum ergeht es uns anders? Ich glaube, wir müssen ihm nachfolgen und ihn beobachten!»

Ein Mann folgte ihm nach, als er ging, folgte ihm heimlich und beobachtete ihn. Er stellte sich hin und sah, wie dieser Mann seinen Kopf wegnahm und ihn neben den Stamm eines *paam*-Baumes legte. Dann tauchte er hinunter, blieb unten, die Fische kamen und frassen an seinem Körper. Dann tauchte er wieder auf, kam herauf, schüttelte die Fische in den Sand und wollte nun seinen Kopf wieder nehmen und ihn aufsetzen, um nach den Fischen zu schauen und sie zu kochen – doch er konnte den Kopf nicht finden. Der andere Mann hatte den Kopf weggenommen und ihn versteckt. Der Mann suchte und suchte und suchte und fand seinen Kopf nicht mehr. Er fand seinen Kopf nicht und blieb liegen, er starb, er verweste. Sein Körper verweste.

Sein Kopf aber, den der andere Mann genommen und versteckt hatte, war noch da. Es wuchs ein Schössling daraus, und es entstand eine Kokosnuss daraus. Es entstand also eine Kokosnuss. Der andere Mann nahm sie und pflanzte sie oben auf einem Hügel ein.

Der Kopf starb. Er schlief und verlor sein Bewusstsein und Ameisen (*təmbəlak*) frassen die beiden Augen heraus, so dass dort keine Schösslinge entstehen konnten. Aus der Sagopalme, die an kühlem Ort steht, entstehen viele junge Palmen; aus einer spriessenden Kokosnuss entsteht immer nur eine Palme. Der Mann hatte seinen Kopf abgetrennt und ihn in ein Blatt des *paam*-Baumes gewickelt und ihn später nicht mehr gefunden.

Sein Körper starb und verweste, und aus seiner Leber entstand der *mange*-Baum. Seinen Kopf hatte er abgetrennt vom Körper und ihn hineingelegt, der andere Mann nahm ihn und versteckte ihn – dann entstand eine Kokosnuss aus diesem Kopf.

⁷ cf. 3.3.4 S. 43.

8.1.8 *Mythe vom Tod* (Erzähler Nyitbagun, Clan Sarekum/Wora)⁸

rewa (Schlange) starb zuerst. *biak* (Ratte) blieb allein zurück und sagte, mein Mann ist gestorben. *biak* ging und zerstörte alles Essen. Als sie das Essen zerstört hatte, entfernte die Schlange ihre Haut und entstand neu. Sie kam zurück. *biak* sagte: «Ich dachte, du seist tot. Deshalb habe ich alle unsere Sachen zerstört – nun kommst du wieder zurück. Du hast mich reingelegt.» Nun kochten die zwei sich ihr Essen. *biak* sagte: «Setz dich hin und schau mir zu, ich werde nun sterben!» Die Ratte starb, starb vollkommen, Totenkäfer kamen aus dem Boden, sie verweste ganz. Schlange sagte, oh weh, ich dachte, die Ratte werde wie ich wieder neu erstehen.

Nun war die Schlange allein, nahm eine neue Frau und hatte mit ihr Kinder. So entstanden viele Junge auf der ganzen Erde. Wenn es Zeit zum Sterben war, starben alle so, wie die Ratte es vorher vorgemacht hatte.

Alle Menschen folgen dem Weg der Ratte.

8.1.9 *Kokumbale und Aniktagwa* (Erzähler Tapokwin, Clan Kwangrukum/Kwandji)⁹

In *shamu-kundi* nennen wir es *əknen*. Es ist der «Treffpunkt», der «Mund» zweier Strassen. Es ist die Öffnung, wo Boden und Wolken zusammenkommen.

In der Bibel heisst es Himmel und Erde ...

Sakindu (Walesakindu) hat es geschaffen ...

Es ist eine Geschichte. Wir wissen nur noch die Geschichte. Walesakindu und Walesakitagwa haben es erschaffen. Er hält *əknen*, den Ort, an dem Boden und Wolken zusammenkommen. Kokumbale ist in den Wolken. Aniktagwa ist im Boden, sie verursacht die Erdbeben. Wenn einmal die beiden *əknen* nicht mehr zusammen halten, dann kommt der Boden (die Erde) ins Drehen, die Wolken (der Himmel) brechen auseinander und fallen herunter, bedecken alles. Unseren Namen wird es nicht mehr geben. Wir werden alle tot sein. Es wird keine Käfer mehr geben. Alles wird tot sein. Ich weiss nicht – es wird keinen Namen mehr geben. Alles wird verloren sein. So ist es. Diese Geschichte ist kurz. Deshalb: Walesaki hat Wolken und Boden gleichzeitig erschaffen. Wenn Walesaki immer gut wacht, werden wir Menschen bleiben. Wolken und Boden werden sein, – die Menschen werden ebenfalls sein. Wenn Walesaki nicht zu uns schaut, wenn er (sie) irgend einmal nicht mehr schaut und hält, werden die Wolken zusammenbrechen, wird die Erde aufbrechen, werden wir verloren sein, werden wir nichts mehr wissen.

Dann haben wir hier auf Erden keinen Namen mehr. Menschen kann es dann nicht mehr geben, nichts kann mehr sein. Dies die kurze Geschichte von Kokumbale und Aniktagwa.

8.1.10 *nyambabmu; Sonne und Mond* (Erzähler Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue)¹⁰

Sonne ging *ka* (kurzen Yams) pflanzen. Mond entfernte die Asche des Feuers und warf sie weg und sah einen Mann aus der Asche des Feuers hervorkommen. Mond fragte: «Woher kommst du, dass du hier bist?» Sie (Mond) nahm den Menschen mit ins Haus und sagte ihm: «Mein Mann ist noch bei der Arbeit. Er wird kommen.» Die beiden warteten, warteten und sahen, dass der Mann von Mondfrau kam. Nun nahmen beide Feuer und setzten sich zum Feuer. Der Mann der Mondfrau kam nahe hinzu und sie sagte: «Da ist er.» So sassen sie alle beisammen, es wurde Nacht. Der Sonnemann fragte den Menschenmann: «Was denkst du? Willst du *sikitnyie* (der Vollmond) oder *poka* (der Halbmond)? Wirst du mit mir die Nacht verbringen?» Der Mann sagte: «Ich werde mit *sikitnyie* schlafen.» Sonne sagte: «Geht ihr zwei zusammen schlafen, du und *sikitnyie*.» Sie ging hinein, bereitete ein Lager, und die beiden schliefen. Sie gingen in ihre Häuser schlafen. Früh morgens erhoben sich alle und gingen *ka* pflanzen. Sonne holte eine rote *maue*-Blume; damit schmückte Sonnemann sich. Er schmückte sich und ging weg. Die andern zerbröselten nun Erde und pflanzten *ka*. Die Frau der Sonne kochte für alle Essen. Sonne fixierte diesen Mann, schaute ihn an. Schaute, schaute, – der Mann starb. Sonne schaute ihn ständig an, schaute, schaute, schaute, und der Mann bekam heiss, sein Gesicht, seine Haut schwitzten, seine Beine, seine Arme. Er starb. Er starb beinahe richtig, – da schickte Sonnemann die Frauen, Wasser zu holen. Dass der Mann davon trinke und seine Haut damit abkühle. Die beiden gingen und sahen, dass alle Wasser eingetrocknet waren. Die beiden kamen an einen grossen Fluss, wie

⁸ cf. 3.7.2 S. 101.

⁹ cf. 3.7.2 S. 103.

¹⁰ cf. 3.7.2 S. 103.

der Wutpam in Kimbangwa. Sie sahen, auch dieser Fluss war ausgetrocknet. Nun kehrten die beiden zurück und erzählten Sonnemann, alles Wasser sei ausgetrocknet. Die Sonne sagte zu den beiden: «Geht wieder zurück und schaut gut nach.» Die beiden gingen wieder und sahen, dass es Wasser gab. Sie nahmen Wasser und trugen es herbei. Sie schütteten Wasser auf Finger und Hände des Mannes, der am Sterben lag. Sie gossen Wasser auf Arme und Beine des Mannes. Sie gingen eine Baumliane (*kabi*) schneiden. Sonne schickte die beiden, *kabi* zu holen. Sonne schnitt von *kabi* ab und blies darauf, blies auf die Finger des Mannes. Sonne blies die ganze *kabi*-Liane auf die Finger des Mannes. Der Mann kam zu sich und rief nach Wasser. Gut. Er trank Wasser. Nun pflanzten sie weiter. Als sie zu Ende gepflanzt hatten, kehrten sie in den Weiler zurück. Sie schliefen. Nachdem alle geschlafen hatten, fragte der Mensch am andern Tag Sonnemann: «Wo ist hier eine Latrine?» Sonne zeigte ihm den Ort. Er ging defäkieren und sah die Exkreme von Sonnemann – viele *yuwa* (Muschelringe) und *mbande* (winzig kleine Muschelplättchen) lagen überall herum. Es war voll davon in der Latrine des Sonnemannes. Der Mensch nahm davon, ging zurück und Sonnemann fragte: «Warum nimmst du meine Exkreme mit?» Der Mensch war in die Latrine gegangen und hatte von diesen Exkrementen an sich genommen. Die Sonne war wütend und schaute, und beinahe starb er wieder. Sonne sagte: «Wer hat meine Exkreme genommen?» Der Mann sagte: «Ich!» «Bring sie zurück in die Latrine. Es ist meine Scheisse.»

Dies ist die Geschichte von *sikinyie* und *poka*.

8.1.11 *mbabmutagwa; Mond-Frau* (Erzähler Wulnømbia, Clan Apangendu/Glaue)¹¹

Dies ist die Geschichte von Mond-Frau. Es ist die Geschichte von der Zeit, als Mond-Frau herunterkam, und als alle Lebewesen des Busches, alle Vögel, alle Käfer und Grashüpfer, kamen und gingen, ins Haus gingen, eingefangen wurden und in eine Netztasche gesteckt wurden. Alle diese Lebewesen mitsamt der Mond-Frau wurden in eine Netztasche gesteckt. Man machte ein Bett für Mond-Frau und trug sie herum. Ein Dorf trug Mond-Frau herum und brachte sie einem andern Dorf. Das andere Dorf trug sie herum und brachte sie an einen noch andern Ort. Immer so weiter. Man trug sie, trug sie, trug sie und hängte sie an einen Baum, an einen sehr grossen *miat*-Baum (*Ficus virgata*; «bigus»). Nun liess sich eine Wolke herab. So geschah es vor langer, langer Zeit. Alle Lebewesen wurden in Netztaschen gesteckt, alle Vögel und Käfer und alles.

Lange Zeit hindurch geschah es so in dieser Gegend, man trug Mond-Frau und brachte sie von Ort zu Ort. Das andere Dorf trug sie und brachte sie wieder an einen andern Ort. Das andere Dorf trug sie und brachte sie an einen andern Ort. Man trug sie bis zu diesem *miat*-Baum, wo eine Wolke herunterkam und wo die Mond-Frau (der Mond) hinaufging. Mond-Frau folgte dem Stamme dieses grossen *miat*-Baumes aufwärts. Die Menschen gingen wieder in ihre Dörfer zurück und kochten für sich die gefangenen Vögel und Käfer. Die kleine Geschichte ist zu Ende.

8.1.12 *Feuerentstehung* (Erzähler Winauru, Clan Kwangrukum/Kwandji)¹²

Die Menschen kamen aus dem Loch in der Erde herauf, sie wurden verteilt, sie gingen an verschiedene Orte. Sie gingen nun, und überall gab es viele Männer und Frauen, – Gott hat sie erschaffen. Alle entstanden, alle lebten.

Nun sahen sie Feuer. Rauch erhob sich. Zwei gingen dorthin und sahen eine Frau unter vielen kleinen Lianen hocken. Ein Knabe und ein Mädchen gingen dorthin und sahen diese Frau dort sitzen. Die zwei Kinder sahen sie und sagten: «Gib uns Feuer!» Und die Frau nahm von ihrem Schamhaar und gab es den Kindern. Sie nahm dieses Schamhaar und packte es in *wairemain*-Blätter (*Kleinhovia hospita* L.) ein und gab es den Kindern. Die Kinder nahmen es mit sich und fragten sich: «Was hat uns die Frau gegeben?» Die Kinder dachten, wäre es Feuer, würde es uns in den Händen brennen, würden wir es spüren. Was hat sie uns gegeben, das wir jetzt mit uns wegtragen?

Der Knabe kletterte auf eine «limbum»-Palme hinauf, die mitten im «kunai»-Gras stand. Er kletterte hinauf, das Feuer hatte sich entzündet und verbrannte ihn. Er fiel ins Wasser hinunter. Das Mädchen war ins Wasser gesprungen. Dort im Wasser blieb sie liegen. Heute hört man ihren Ruf: «*kələ, kələ*.» Sie wurde zum Frosch, der Knabe zu einer kleinen Echse, *wiwu*.

¹¹ cf. 3.7.2 S. 103.

¹² cf. 3.7.3 S. 105/06 und 4.3.3.1.1 S. 171.

8.1.13 *Feurentstehung* (Erzähler Ngələpal, Clan Sarekum/Wora)¹³

Zwei assen wilden Taro. Sie assen, brachen stückchenweise davon ab und liessen die Stücke an der Sonne trocknen.

Sie liessen sie an der Sonne trocknen, die Sonne verbrannte sie.

So ging, ging, ging das. Sie assen. Ihr Magen quoll auf. Ihr Bauch wurde dick, sie mussten sich erbrechen. Sie konnten nicht defäkieren. Sie hatten keinen Anus. Und er, der Gott, früher war es die Sonne, Gott kam herunter und machte den beiden einen Anus. Er führte ein Stück Holz ein und machte das Loch. Nun konnten die beiden defäkieren, aus dem Anus. Früher mussten sie essen und darauf sich erbrechen. Heute essen, morgen und übermorgen schlafen, dann brechen. Der Magen schmerzte die beiden. Sie waren im Haus, drei, vier Nächte lang, sie mussten brechen. Dann assen sie wieder. Gut, Sonne ging also hinunter und machte ihnen Löcher. Nun konnten sie defäkieren, ihr Magen war in Ordnung.

Nun sahen sie Rauch aufsteigen. Grosser Rauch – Walesakitagwa machte Feuer. Sie machte ein Feuer und Rauch stieg hoch. Die beiden sahen ihn und folgten ihm. Sie gingen, gingen, gingen und kamen zu Walesakitagwa. Walesakitagwa fragte: «Warum seid ihr gekommen?» «Oh, wir zwei müssen lauter Ungekochtes essen. Wir brechen das Essen in kleine Stücke und lassen diese an der Sonne trocknen. Die Sonne kocht unser Essen, wir essen.»

– Ich glaube, ich habe falsch erzählt. –

Die zwei kamen zu Walesakitagwa, ihr Magen war aufgeschwollen. Walesakitagwa sah ihre Bäuche und staunte: «Was, so müsst ihr essen?» «Ja, wir essen wilden Taro. Wir essen und können nicht defäkieren, so schwellen unsere Bäuche auf.» «Gut.»

Nun machte Walesakitagwa ihnen Löcher. Sie nahm ein Ästchen, machte ein Loch. Ein Loch zum Defäkieren. «Geht euch nun im Busch üben!»

Die beiden gingen in den Busch und versuchten zu defäkieren. Sie defäkierten. Nun war ihr Magen in Ordnung. Walesakitagwa sagte: «Gut, fühlt ihr euch gut?» «Ja, unsere Magen sind in Ordnung. Vorher assen wir, mussten brechen, hatten einen schlechten Geschmack im Mund. Es war nicht gut zu brechen.» So sprachen die beiden.

«Ich gebe euch nun etwas, packe es für euch ein in Blätter. Ihr geht damit zurück, ihr dürft es aber unterwegs nicht verlieren. Nehmt es in euer Dorf. In eurem Dorf könnt ihr es brauchen.» Walesakitagwa packte es gut ein. Ich glaube, es war von ihrem Schamhaar. Von Walesakitagwa. Sie sprach so und gab es den beiden, gab *kitnyia yuwi* (Schamhaar). Die beiden nahmen es mit. Sie gingen und blieben unterwegs stehen. Blieben stehen und sprachen zueinander: «He, die Frau hat uns gegeben? Ich glaube, wir müssen nachschauen. Lass uns zuerst nachschauen, dann können wir weitergehen.» Also öffneten sie das Bündel. Das Mädchen hatte das Bündel getragen und liess es nun los, öffnete es, und das Schamhaar entzündete sich. Der ganze Busch ging in Flammen auf. Walesakitagwa sah es. «Was haben die beiden getan? Nun brennt der Busch.» Walesakitagwa ging, folgte dem Weg, sie löschte das Feuer und schimpfte die beiden aus. «Warum habt ihr das gemacht? Warum habt ihr das Bündel nicht in euer Dorf getragen?» So sprach sie.

Sie löschte das Feuer, gab den beiden ein neues Bündel, das trugen sie in ihr Dorf. «Ihr dürft es nicht verlieren.»

Die zwei brachten das Bündel in ihr Dorf. Nun erst liessen sie es und machten Feuer. Nun kochen wir unser Essen mit Feuer, früher nicht.

¹³ cf. 3.7.3 S. 105/06 und 4.3.3.1.1 S. 171.

8.1.14 *Ausschnitt aus einer Mythe von Kokumbale und Aniktagwa*
(Erzähler Djambapui, Clan Mbugnipate/Kwas)¹⁴

In der Zeit, als die Menschen entstanden, kamen sie folgendermassen, kamen sie von einem Ort, den sie Duiela nannten. Gut, sie nannten den Ort Duiela. Dort gab es einen Bambusbusch. Dort sind die Menschen entstanden. Aber wir haben es nicht mit eigenen Augen gesehen. Wir kennen nur die Erzählung davon. Sie entstanden und kamen nun, sie verteilten sich in alle Richtungen. Ich weiss das aus den Erzählungen der Vorfahren, die meine Väter gemacht haben. Die Australier kamen zuerst. Alle Australier kamen vor uns. Gut, sie, die Australier, haben alles gute Wissen weggenommen. Als wir aus dem Loch heraufkamen, hat der Teufel («satan») uns den Weg verwehrt. Man nennt ihn so, Gott nennen wir ihn heute. Früher gaben unsere Vorfahren ihm zwei Namen, es waren zwei Menschen, die Frau hiess Aniktagwa, der Mann Kokumbale. (...)

8.1.15 *Bengrap* (Erzähler Wulnəmbia, Clan Apangendu/Glaue)¹⁵

Jetzt werde ich vom langen und kurzen Yams in Kəkui erzählen. Was er ass, blieb in seinem Bauch. Er hatte keinen Anus. Sein Bauch schmerzte sehr. Nun gab es einen grossen Regen. Bengrap und seine Frau Kwindjitagwa nahmen *waa*-Früchte (*Pometia pinnata*, «ton»); assen sie und warfen die Fruchtschalen ins Wasser. Einige Früchte und Fruchtschalen wurden vom Fluss weggetragen. Die beiden sammelten die Früchte und warfen die Schalen auf das sandige Flussufer.

Bengrap sammelte Essen, und die ganze Familie ass. Als er fertig gegessen hatte, fragte er: «Wo seid ihr alle?» Die Frau Kwindjitagwa (Schlange) schlief am Fuss des Baumes. Seine Kinder waren alle da. Er fragte: «Wo seid ihr?» Der Mann Digute sagte: «Hier sind wir.» Er schleuderte einen Zuckerrohrstecken hinunter und traf damit Kwindjitagwa. Er traf sie, und Bengrap ging ein Loch graben in den Ufersand des Flusses, ein Wasserloch. Er grub, grub, grub, grub, kam zu Digute zurück und sagte: «Dieses Wasser ist sauber, du kannst davon trinken. Ich habe ein Wasserloch gegraben. Es ist sauberes Wasser.» Digute erhob sich, Bengrap folgte ihm. Bengrap sah, wie Digute sich hinunterlehnte und Wasser trank. Er brach einen Stock von einem Baum und stemmte ihn in den Anus von Digute. Aller Kot spritzte heraus. Alles spritzte heraus, kleine Schlangen und Kot. Bengrap holte Kwindji und seine Kinder und ging mit ihnen ins Dorf zurück. Die Männer des Dorfes fragten: «Wer hat Kwindji angeschossen? Sie ist voll Blut.» Bengrap antwortete: «Ich.»

Kwindji ging Wasser schöpfen. Sie nahm ein *simbia*-Blatt und deckte das Wasser zu. Digute fragte sich, wo Kwindji das Essen hernähme, es kochte und allen zu essen gab. Einmal nun ging Kwindji wieder Wasser holen, und Digute folgte ihr. Sie nahm Wasser und machte Geräusche im Wasserloch. Sie schöpfte Wasser in ein Gefäss und legte ein *simbia*-Blatt obendrauf. Dann nahm sie das Blatt weg, und im Gefäss befand sich Essen.

So verging viel Zeit. Einst hatten die Arapesh ein Fest. Bengrap schmückte sich und ging an das Fest. Er ging, ging, ging. Als er weggegangen war, kam Digute vom Baum herunter. Er ging hin und entfernte das *simbia*-Blatt und schaute ins Wasserloch hinunter. Ein Vogel, *lās*, kam hervor und stach Digute die Augen aus. *lās* rief nach Bengrap: «Dein Wohnort ist zerstört!» Er rief, Bengrap kam zurück. Er kam zurück und sah, wie Kwindji alle schlug.

Kwindji sang eine Strophe:

«*kəkəti maresaureka, gumbuiu.*» (Kriegsgesang)
«*Kurzer und langer Yams, das Wasser ist übergelaufen.*»

Bengrap sang:

«*Ich ging an einen andern Ort,*
in meinem Dorf ist das Wasser hochgestiegen.»

Nun, alle sind dort unten in Wosera, unten bei Gwatmukum und Balakum. Alle dort unten ernten kurzen und langen Yams mit dem Grabstock von einem *bendem*-Baum. Der Schaum des Wassers, aus dem Nahrung entstand, wird von einem andern Dorf bewahrt. Narandi und Kakuandi haben den Grabstock zum Ernten von Yams genommen und in ihrem Garten versteckt.

¹⁴ cf. 3.8 S. 116.

¹⁵ cf. 4.2 S. 118.

8.1.16 *Teil aus der Mythe von Bengraph: mbale (Schwein) und sayke (Kasuar) in Käkui*
(Erzähler Saigapa, Clan Lanekum/Sayke)¹⁶

Nun ein kleiner Ausschnitt. Diesen Teil hat Wulnəmbia nicht erzählt; es ist der Teil vom Ort Käkui. (cf. 8.1.15).

Die Mutter, Kwindjitagwa, schöpfte Wasser. Schöpfte und goss es einfach so in ein Gefäß, in zwei Gefässe. Die beiden Knaben schliefen hungrig. Sie nahm Wasser und stellte die Kochtöpfe aufs Feuer. Zwei Kochtöpfe. Einen stellte sie hierhin, den andern dorthin. Sie waren gefüllt nur mit Wasser. Bis oben gefüllt. Schweine und Kasuare kamen aus dem siedenden Wasser des einen Kochtopfes.

Kurzer und langer Yams kam aus dem andern Kochtopf. Das Wasser siedete. Die Kinder fragten: «Mutter, du kochst Wasser?» So fragten die zwei, sie wollten es sehen. Es war voll Schweine. Die beiden fragten: «Oh, Mutter, was hast du gemacht?» Die Mutter sagte: «Dies ist unser Essen. Ich kann es euch nicht sagen. Wir können es nun essen.» Die Kinder füllten die Netztaschen. Sie füllten «limbum»-Behälter. Sie deckten sie zu. Ein Mann kam und schlief mit der Mutter. Auch er nahm Nahrung mit. Später machte es die Mutter wieder gleich, und die Knaben sagten: «Mutter, wir möchten zuschauen.» Die Mutter: «Ihr könnt nicht zuschauen.»

Den Gesang, den die Frau beim Kochen des Wassers machte, singen wir heute immer noch als *mindja*-Gesang im *korambu*-Männerhaus. Wir singen ihn zu unserer Freude und aus Freude am neuen Männerhaus.

8.1.17 *Bengrap* (Erzähler Felix, Clan Matokum/Wama)¹⁷

Eine Frau konnte sich in eine kurze Schlange verwandeln. Der Mann, Bengrap, ging *waa* («ton»)-Früchte sammeln, einige «ton»-Früchte fielen ins Wasser. Bengrap bewahrte und bewachte kurzen und langen Yams. Seine Frau und Kinder standen am Fuss eines «ton»-Baumes. Er ging hinauf, Früchte fielen ins Wasser. Sie assen von den Früchten, sie waren gut.

Einer kam durch den Fluss herauf und sah die Familie «ton» sammeln. Bengrap: «Warum kamst du?» Digute: «Ich folgte dem Abfall der Früchte.»

Er setzte sich, Bengrap gab ihm Früchte. Er ass, und er sah, wie die Frau von Bengrap sich in eine kleine Schlange, *kwindjitagwa*, verwandelte. Er schrie. Bengrap fragte: «Was ist?» Digute: «Eine Schlange!» Bengrap lachte. «Es ist keine Schlange, es ist meine Frau, es sind meine Kinder.» (Die Schlange *kwindjitagwa* dürfen wir nicht töten, es ist eine Frau aus der Geschichte). Bengrap kam vom Baum herunter. Alle assen Früchte. Assen, assen, assen. Digute wollte trinken. Er konnte nicht defäkieren. Bengrap sagte: «Setz dich, ich hole Wasser.» Bengrap ging und grub ein Loch und sagte zu Digute: «Warte, lass das Wasser zuerst das Loch ausfüllen.» Alle warteten einige Zeit, Bengrap ging nachschauen, das Loch war voll. Er sagte zu Digute: «Geh trinken.» Nun spitzte Bengrap einen kleinen Ast zu. Sie gingen. Bengrap sagte: «Such kein Blatt, um daraus zu trinken.» Also trank Digute Wasser mit dem Mund. Dann stiess Bengrap diesen zugespitzten Ast in den Hintern von Digute. Vorher hatte er nicht defäkieren können. Nachher konnte er gut. Er sagte: «Du guter Freund hast mir Gutes getan.» Nun machten sie sich bereit, in das Dorf zurückzukehren. Sie kamen zu Bengraps Ort. Bengrap sagte zu seiner Frau: «Koche uns etwas zu essen.» Die Frau nahm einen Bambus und schöpfte Wasser, Wasser aus einem Wasserloch im *ate*-Gestein (Kalksteinart). Sie schöpfte daraus Wasser und gab es in einen Kochtopf. Auf dem Grund dieses Wassers gab es kurzen und langen Yams. Sie nahm Bananenblätter und deckte dieses Wasser wieder zu. Sie entzündete Feuer und setzte das Wasser auf. Das Wasser siedete, und der Topf war voll Yams. Die Frau verteilte das Essen. Die Männer assen. Digute fragte Bengrap: «Bruder, wo ist die Latrine?» Bengrap: «Hier, dieser Baum.» Digute ging, er wollte den Abfall, die Schalen vom Yams suchen, fand sie aber nicht. Er setzte sich wieder. Er dachte, wo hat sie all den Yams her? Ich habe keine Yamsschalen gesehen.

Alle schliefen. Früh morgens sagte Bengrap zu seiner Frau: «Hole Wasser und koche Essen.» Digute gab vor, auf die Latrine zu müssen. Er versteckte sich im Busch. Er versteckte sich und sah die Frau von Bengrap Wasser holen gehen. Er rannte zurück und log Bengrap an: «Ich war auf der Latrine.» Die Frau schöpfte Wasser ohne Inhalt. Das Wasser siedete – Yams kam heraus. Wieder schliefen alle. Früh morgens sagte Bengrap zu Digute: «Ich gehe in ein anderes Dorf an ein Fest.» Die Frau kochte Essen. Bengrap: «Du, Digute, bleibst bei meiner Frau und bei meinen Kindern. Ich gehe fort.» Bengrap ging weg. Digute schlich ihm heimlich nach. Er kletterte auf einen Baum, sass oben, sah

¹⁶ cf. 4.1 S. 118 und 4.3.3.1.2 S. 174.

¹⁷ cf. 4.1 S. 118.

Bengrap weit weg verschwinden. Er kehrte ins Dorf zurück und sah Bengraps Frau. Digute rannte zum Wasserloch und entfernte den länglichen Stein, der das Wasserloch bedeckte. Die Frau von Bengrap in ihrem Haus zuckte zusammen. Der Boden und das Wasser erzitterten und bebten. Die Frau von Bengrap fragte: «Was geschieht?» Sie wollte nachschauen, aller Yams kam aus dem Wasser hervor, alles war übertoll von diesem Yams. Die Frau irrte wie verrückt herum. Sie rannte zum Ort des Festes. Sie rannte, sie sah Bengrap. Sie berührte ihn: «Oh, unser Dorf ist zerstört.»

Bengrap erschrak. Er rannte mit seiner Frau in sein Dorf zurück. Sie wollten zusammen das Wasserloch verschliessen. Alles war schon draussen. Das Loch war leer.

Heute müssen wir schwer arbeiten: Busch roden, Zäune errichten, pflanzen. Wäre nichts geschehen, könnten wir einfach Wasser kochen. Weil Digute diesen Fehler gemacht hat, müssen wir heute schwer arbeiten.

8.1.18 *mambutap* (Erzähler Wulnombia, Clan Apangendu/Glaue)¹⁸

Oben auf dem Hügel, in Wapikiti-Basalmu, gab es ein «singsing»-Fest für den Yams. Alle sangen und tanzten in Wapikiti. *wundingil*- und *mambutap*-Yams wurden geschmückt. Alle sangen. *mambutap*- und *wundingil*-Yams sangen mit. *tagwayeimbu*-Yams, *kwardji*-Yams und *landji*-Yams sangen und tanzten auf der andern Seite mit. Sie sangen, sangen, sangen. Nun entrissen *wundingil*- und *mambutap*-Yams den andern eine *manui* (Paradiesvogel)-Feder aus ihrem Kopfschmuck. Die verschiedenen Yamse rannten weg. Sie kamen zum Fluss Gisham. Einige Yamsarten bleiben dort. *mambutap* rannte weiter und kam hier den Hügelkamm von Mbutpun und Yuwanyingi herunter. Da unten am Fusse des Hügels blieb er. Eine Frau aus Kimbangwa wollte in ihren Garten gehen. Sie wollte defäkieren. Da sah sie im Garten den *mambutap*-Yams. Sie sah ihn, sie defäkierte nicht. Sie ging ins Dorf zurück und sagte ihrem Mann: «Ich habe einen *mambutap*-Yams gesehen.» Sie sagte das dem Mann. Die beiden gingen in den Garten, jäteten den Garten, holten Stöcke und befestigten die Rankenblätter des Yams. Die Blätter wuchsen diesen Stöcken entlang hoch. Nun ging der Mann im Busch Bambus schneiden, pflanzte Bambusstöcke in den Garten und befestigte die Blätter des Yams an einem Bambusgerüst. Der Garten war nun voller Stöcke und voller Bambusgerüste. Der Mann kletterte auf einen Baum. Er schaute, schaute, schaute, nun waren die Rankenblätter reif, der Yams konnte geerntet werden. Der Mann schlug die Schlitztrommel. Alle Männer versammelten sich. Sie gingen in den Garten und ernsteten *mambutap*. Sie gruben in den Yamshügel hinein, gruben, gruben, gruben. Gruben bis tief in den Boden hinein. Sie holten den Yams heraus aus dem Yamsloch. Sie trugen den Yams hinauf, sie machten ein Gestell für den Yams und trugen ihn auf dem Gestell in unsere Weiler Kaubute und Mrtkwande. Sie stellten den Yams in Mrtkwande hin. Sie gingen schlafen.

Nun versammelten sich Männer aus allen Dörfern; der Yams wurde in Stücke geschnitten, jedes Dorf erhielt ein Stück.

Der *mambutap* ist in Kimbangwa entstanden, Kimbangwa ist der Ursprungsort des *mambutap*. Alle andern Dörfer erhielten *mambutap* zum Pflanzen von Kimbangwa. Der lange Yams entstand in diesem Dorf Kimbangwa. Die Stücke des *mambutap* wurden verteilt. Kimbangwa erhielt dabei das Kopfstück des Yams. Ein Mann aus dem Westen erhielt nichts. Er nahm sich ein kleines Stück, das auf den Boden gefallen war, und er stahl Wasser im Bambusrohr und rannte weg. Eine alte Frau sah ihn. Die Männer bemerkten den Diebstahl. Die Alte sagte: «Ein Mann hat ein Stück Yams gestohlen und Wasser im Bambusbehälter mit sich weggetragen.»

Alle Dörfer rund um Maprik haben die Geschichte des *mambutap* von Kimbangwa genommen; nun ernten sie alle auch *mambutap*. Alle Dörfer trugen die Geschichte mit sich davon und pflanzten und ernteten *mambutap*. Sie redeten von diesem Yams und sagten: «Kimbangwa hat den *mambutap*-Yams zuerst gefunden.» Sie pflanzten diesen Yams, ernteten ihn; ein Mann machte einen Gesang, den Bira-Gesang.

In allen Dörfern singt man diesen Gesang heute. Früher hatten wir keinen solchen Yams. Kimbangwa hat uns diesen *mambutap* gegeben. Nun haben wir *mambutap*-Yams.

8.1.19 *wapiwe* (Yamsstein), *mambutap*-Yams und *Wapilan* (Yamswesen) (Erzähler Tapokwin, Clan Kwangrukum/Kwardji)¹⁹

Viele Yamsarten machten ein Fest, versammelten sich und sangen. Männer (Yams) aus allen Dörfern versammelten sich. Versammelten sich und festeten.

¹⁸ cf. 4.3 S. 146 und 4.3.3.2 S. 176.

¹⁹ cf. 2.2 S. 12 und 4.3 S. 147.

Die Bäume wurden zu Menschen, versammelten sich, sangen. Sie sangen an einem *maira* (Geheimwissen)-Fest. Sie versammelten sich im Ort Wapikiti. So hiess dieser Ort nachher, vorher hiess er anders, ich weiss nicht wie. Dann hatten dort alle Yamsarten ein «singsing»-Fest. Danach erst wurde der Ort Wapikiti genannt.

Alle sangen, alle kamen zusammen, sie verteilten Schweinefleisch und wilden Taro an alle. Vorher habe ich dir schon davon erzählt, du hast es schon gehört. Wilden Taro nannten sie damals *mambutap*. Sie assen ihn. Diese Männer also verteilten das Essen, später dann trennten sie sich, verteilten sich – rannten davon und wurden zu Yams.

Ihr Name: Yams. Sie sangen, sie verteilten je einen Fuss Schweinefleisch und ein Stück Yams, wilden Taro. Verteilten es, trugen es weg. Trugen es weg. Zwei Männer sassen beieinander und sprachen. Einer sagte: «Zuerst essen wir Yams, dann Schweinefleisch.» Der andere rief aus: «Nein, wir müssen zuerst Schweinefleisch essen, dann können wir auch Yams essen.» «Nein.» So widersprachen sie sich. Einer sagte es so, der andere anders. «Nein, wir essen zuerst den Yams. Ich mag nicht Fleisch ohne sonst etwas essen. Wenn wir nur Fleisch essen, bekommt es uns schlecht. Wenn wir Fleisch und Yams mischen, ist es gut. Zuerst also Yams, dann Fleisch.»

So ging das fort, fort, fort. Es gab grossen Streit. *mambutap* erhob sich und schleuderte das Stück Schweinefuss auf den Boden und hämmerte den Yams auf den Boden. Nun gingen beide weg. Sie gingen hügelabwärts, folgten dem Hügelkamm, kamen in Buschgebiet von Balogwil, von Nyamikum (heutige Dörfer). Der Mann mit der Vorliebe für das Schweinefleisch ging auf einen andern Hügel hinauf, ging auf dessen anderen Seite wieder hinunter, kam an einen Fluss, blieb dort. Der Mann mit der Vorliebe für Yams ging hügelabwärts weiter, ging hinunter, ging in ein Erdloch. Blieb. Wasser entstand dort.

Der Ort heisst Wapikiti-Basalmu.

Als später Männer Wasser holen wollten, dort, wo der Mann mit der Vorliebe für Schweinefleisch hingegangen war ... er war zu einem Schwein geworden: zu einem *wale*-Wassergeist.

Die Menschen verehren dieses Wasser – dann sind sie fähig, viele Schweine im Busch zu erlegen.

Die Menschen verehren auch das andere Wasser – zum Anpflanzen von Yams. Sie gehen zu diesem Wasser, dann können sie langen Yams ernten. Der *mambutap* ist dort.

Also, die beiden stritten sich, stritten, stritten, waren böse aufeinander, rannten in verschiedene Richtungen davon. Viel kurzer und langer Yams blieb auf der andern Flussseite. Nur *katbi*- und *yimbu*- und *mabutap*-Yams überquerten den Fluss hier und sind nun auf dieser Seite.

Die Streitenden rannten weg, kamen zuerst dorthin, wo Barnga, wo Loenem (heutige Dörfer) ist. Sie wollten es so, dann ging es nicht, kamen den Hügelkamm hier weiter entlang. Rannten diesen Hügelkamm beim Weiler Mbutpun hinunter und kam unten am Fuss des Hügels an, pflanzte sich ein, Keimblätter wuchsen. Die Rankenblätter wuchsen, und ein Mann und eine Frau entdeckten sie. Beide träumten sie davon, sie waren zum Schlafen ins Dorf zurückgekehrt. Er sagte ihnen im Traum: «Kimbangwa soll die Schlitztrommel schlagen, alle Dörfer sollen zusammenkommen.»

So versammelten sich alle im Weiler Walmenga in Kimbangwa. Einige blieben oben im Weiler Mrtkwande. Einige gingen zum *mambutap* hinunter und gruben ein Loch. Sie nahmen diesen *mambutap* aus dem Erdloch heraus. Sie gingen in die Weiler hinauf, brachten den Yams hinauf nach Mrtkwande, versammelten sich, brachen den Yams in Stücke, verteilten die Stücke unter den Männern aus den verschiedenen Dörfern. Dann wurden diese Stücke zu *wapiwe* (magische *wapi*-Yams-Steine).

Nun, der Wapilan selber hat den Menschen langen Yams gegeben. Er entstand auf seiner Seite, er verwandelte sich selbst in Yams, dieser Wapilan. Nun essen wir ihn – es ist Yams. Wapilan verwandelte sich in Yams, er war ein Knabe vorher. Er hat etwas gerochen und ist davongerannt, ist ganz weggerannt. Als er die Geschichte uns gab, da war er noch, da war er noch nicht aus Wasser davongerannt. Er hat uns die Geschichte, den Yams, gegeben.

An einem Ort wurde ein Yamsfest abgehalten, und Wapilan ging mit einem Mann dorthin. Vorher hatten die zwei an einem Ort gewohnt, wo man wilden Taro an Yamsfesten (Tarofesten) geschmückt zur Schau stellte. Früher gab es noch keinen Yams. Wilder Taro wurde geschmückt, gekocht, gegessen. Die beiden gingen also an dieses Yamsfest. Sie setzten sich zu den andern. Der Knabe erhob sich und ging zum Haus, in dem der geschmückte Yams zur Schau gestellt wurde. Früher nannte man wilden Taro (*miamba*) Yams. Dieser Yams war dort ausgestellt. Der Knabe erhob sich. Der Knabe setzte sich, sass, sass, sass. Er war müde. Er wollte aufstehen – machte Geräusche und Bewegungen, und der Yams – der wilde Taro – dieser Leute fiel auf den Boden, zerbrach. Die Männer riefen: «Hei, warum hast du deinen Knaben mitgenommen? Dass er hierherkam, um Bewegungen und Geräusche zu machen, dass unser Yams auseinanderfalle?» Alle waren wütend. Böse auf den Vater und auf seinen Knaben. Der Knabe weinte, weinte. Sein Vater fragte ihn: «Warum? Warum hast du

das getan? Warum bist du aufgestanden, hast Lärm gemacht, dass der Yams in Stücke ging?» Der Knabe weinte, weinte, weinte.

Der Knabe sagte: «Nimm von diesen Yamsstücken, lass uns fortgehen.» Die zwei kehrten in ihr Dorf zurück. Der Mann sagte zu den Leuten: «Wir kehren zurück.»

Der Knabe: «Zeig mir all deinen Boden, dein und mein Land; wenn du später einmal tot sein wirst,» so log der Knabe «wäre es sehr schlecht, wenn ich unsern Boden nicht kennen würde, wenn andere Männer meinen Boden stehlen würden. Das wäre schlecht, das gäbe Streit. Wenn du jetzt sterben solltest oder später einmal stirbst, und ein anderer Mann meinen Boden als seinen Boden ausgibt, weiss ich es nicht einmal. Zeige mir jetzt alles Land, ich werde dann meinen Boden gut kennenlernen können. Weil wir in das Dorf zum Yamsfest gingen, weil ich aufstand, Bewegungen machte, weil der Yams zerbrach ... Weil alle böse wurden, weil ich mich schämte und weinte. Ich weiss nicht, werde ich später auch Yams (wildes Taro) pflanzen können?» So sprach Wapilan. Die beiden brachen auf. Sie schliefen. Am andern Morgen gingen sie auf dem Gebiet, das dem Vater gehörte, umher. Der Knabe fragte: «Welches Land darfst du roden? Roden und bepflanzen? Oh, mein Vater, viel Boden hast du! Ich möchte, dass du mir all dein Land zeigst. Dein Land, auf dem du langen, und dein Land, auf dem du kurzen *ka*-Yams pflanzen. All dein Land sollst du mir zeigen. Ich schaue, ich werde wissen, mir wird es klar sein, dann kannst du später sterben, und ich, ich werde wissen, welches mein Gartenland ist, ich werde pflanzen können auf meinem Boden, langen und kurzen Yams werde ich pflanzen können.»

Der Vater ging mit ihm fort und zeigte ihm alles. Gut. Sie kehrten zurück, sie gingen schlafen.

Als er ausgeschlafen hatte, erhob er sich und sagte, – es war gegen Abend und er sagte –: «Es ist Zeit, dass ich dieses Stück Land bepflanzen muss, das Land, das du mir gezeigt hast. Während ich noch am roden, am Bäume fällen bin, darfst du nicht schauen kommen. Bleibe im Weiler, mit meiner Mutter, mit deiner Frau. Komm ja nicht schauen, du darfst nicht schauen kommen. Ich werde allein arbeiten gehen.» So sprach der Knabe, sein Vater und seine Mutter gingen schlafen, er ging in der Nacht weg. Er kam zu diesem Ort. Er wollte sein Messer nehmen, machte eine Bewegung, wie wenn er etwas schneiden wollte. Schon war alles verdorrt. Er kehrte zurück.

«Ich will Bäume fällen.» Er nahm zum Schein das Messer, setzte es an einem Baum an, – alle Bäume waren schon umgefallen. Umgefallen, ausgetrocknet. Er kehrte zurück.

Dann verliess er wieder den Weiler, ging zur Arbeit. Wollte einen Zaun um den Garten errichten, setzte am wie zum Herstellen eines Zaunes. Er markierte den Ort, wo der Zaun stehen sollte, nun, der Zaun stand schon da.

Am frühen Morgen ging er schauen. Dann begann er, die Erde aufzulockern, aufzulockern, er brach einen Stecken, tat so, als breche er einen Stecken ab. Er kehrte zurück, schlief. Er ging wieder in den Garten. Yams war gewachsen. War entstanden, überall, gut so.

Er nahm Zuckerrohrstecken, ging damit in den Garten hinein, band die Blätter des Yams über dem Boden an die Zuckerrohrstecken, machte ein Bett (Gestell) für die Blätter, von denen es so viele gab. Er brachte die Dinge im Garten zurecht; erntete, dann versteckte er sich. Versteckte sich einfach. Er hatte fertig gepflanzt. *mambutap* wurde lang. Wurde lang und fett. Auch *wundjimbu*-Yams hatte er gepflanzt. Junge Rankenblätter des *wundjimbu* wuchsen erst, die Wurzel stiess erst in den Boden hinein, die Knollen waren noch nicht ausgewachsen, da brach er das Gesetz, – sein Vater brach das Yamspflanzgesetz.

Später gab er dem Vater die Geschichte, die Gesetze des Yams. «Du musst das Jahr gewinnen, in dem ich *mambutap* anpflanze. Dann kann ich ernten. Dann ist das Jahr vorbei, du musst aber noch ein wenig so leben, dann erst ernte ich *wundjimbu*-Yams. Dann kannst du dich den Frauen wieder nähern. Du kannst meiner Mutter wieder nahekommen. Vorher aber halte dich fern von ihr.» Der Knabe arbeitete am *mambutap*. Der *mambutap*-Yams wuchs gut. Er erntete ihn und schmückte ihn; er machte ein Yamsfest. Der *wundjimbu*-Yams war noch im Boden. Da hatte der Vater sexuellen Kontakt mit der Mutter, er spielte mit ihr. Der Yams, ihn zerstörte er. Er brach das Gesetz.

Als der Knabe nachschaute, war der *wundjimbu*-Yams nur ganz kurz geraten. Der *wundjimbu* war zwar sehr fett und dick, aber er war nicht lang, war nicht in den Boden hinuntergewachsen. Warum? Weil der Vater das Gesetz gebrochen hatte, war *wundjimbu* nicht weit hinuntergewachsen. Kurz war er, als er reif war. Dieser Mann hat das Gesetz des Yams gebrochen. Als der Knabe zurückkam in den Wohnweiler, da roch er es. Er roch, was Vater und Mutter gemacht hatten.

Er stand dort, am Rande des Weilers. Der Vater sagte ihm: «Komm her, mein Knabe.» Der Knabe antwortete nicht. Er redete nicht, stand nur dort, er hatte es gerochen. Er stand dort, stand dort, stand dort. Er drehte sich um. Er rannte weg, hinunter, fertig. *wundjimbu*-Yams war zu kurz geraten, nur *mambutap* war lang geraten. Das war Wapilan.

Er wurde zu Yams. Er verwandelte sich und wurde Yams. Nun essen wir Yams. Früher assen wir nur wilden Taro. So. Meine Geschichte ist zu Ende.

8.1.20 *Frauen, Initiationszeremonien, maira-Geheimkult*
(Erzähler Tapokwin, Clan Kwangrukum/Kwandji)²⁰

Nun gut, diese Geschichte von den Frauen und von *maira* (Geheimwissen, Geheimkult). Ich, mein Name ist Tapokwin, bin ein Mann aus Kimbangwa. Gut.

maira war zuerst etwas, das die Männer nicht kannten. Männer wussten nichts von «tambaran» (*maira*). Nur die Frauen machten «tambaran». Die Frauen besaßen *maira*, besaßen es, besaßen es lange, lange, lange Zeit. Die Männer kochten das Essen für die Frauen und gaben es ihnen. Die Frauen machten «tambaran»; führten Zeremonien durch.

Die Frauen machten «tambaran», schauten *maira* (hier: Initiation). Die Männer nicht, die Männer kochten Essen, kochten, kochten, kochten und schickten den Frauen das Essen in die Umzäunung, in der sie waren. Wir Männer wussten nichts.

So ging, ging, ging das. Als die Männer kochten, schauten die Frauen «tambaran», machten Gesänge und Tänze, trugen Schmuck zur Schau, hielten Speere in der Hand. Wir Männer wussten und konnten nichts. Wenn die Frauen «tambaran» machten, rannten die Männer davon und versteckten sich. Frauen waren wie Männer, Männer waren wie Frauen.

Dann aber machten sich die Männer Gedanken, sie sorgten sich. «Hei, was soll das? Sind wir nicht Männer? Ich glaube, wir sollten das ändern. Warum haben Frauen *maira* und machen uns vor Angst wegrennen? Wir müssen die Sache ändern.»

Nun, sie änderten es, «Wir werden tun, was jetzt die Frauen tun, die Frauen werden tun, was wir jetzt tun.»

Nun, sie änderten es. Als die Frauen ein «tambaran» veranstalteten, da kamen die Männer und nahmen dieses «tambaran» an sich. Sie bemächtigten sich des «tambaran», die Frauen rannten weg. Rannten weg.

Nun hatten die Männer die *ngwalndu*-Wesen für sich.

Die Männer nahmen das «tambaran» an sich, die Frauen rannten weg. Fertig. Nun waren die Männer Männer, die Frauen waren Frauen, kochten nun, wenn die Männer «tambaran» vorbereiteten und durchführten. Die Männer erteten nun langen Yams, bauten *korambu*-Männerhäuser, machten alles, auch *pute*-Häuser. Sie trugen schwere *kwatmu*-Bäume, *mange*-Bäume, sie arbeiteten schwer. Also, die Männer arbeiteten, die Frauen kochten und schickten den Männern Essen.

Nun haben die Männer diesen Platz eingenommen. Die Frauen sind zu diesen Dingen nicht mehr fähig. Alle schwierigen Dinge, alle Schwerarbeit, die Ernte von langem Yams, solche Dinge; all dies ist nun Männerarbeit. Das ist die kleine, kleine Geschichte von den Männern früher, zur Zeit der Ahnen, und von den Männern jetzt.

8.1.21 *Die Frau macht «tambaran», der Mann nimmt ihn ihr weg*
(Erzählerin Yaapru, Clan Wora/Sarekum)²¹

Die Männer haben die Frauen bekämpft und haben «tambaran» den Frauen weggenommen, nun machen die Männer «tambaran»-Zeremonien. Wenn nicht, dann würden immer noch wir Frauen die «tambaran»-Zeremonien durchführen. Wenn heute noch alle Frauen singen, tanzen und sich schmücken würden, würden wir ihnen folgen, dann würden wir Frauen Zeremonien machen.

Aber die Männer haben die Frauen geschlagen und haben gesagt: «Wenn wir Gesänge, Tänze, Zeremonien machen, ist es gut. Wir Männer müssen die *kundu* (Sanduhrtrommel) schlagen und die *kulle* (Muschelblasinstrument) blasen. Wir müssen singen.» Die Männer siegten, nahmen den Frauen alles weg. Deshalb kommen nun bei allem die Männer zuerst, deshalb folgen nun wir Frauen ihnen nach bei Zeremonien, bei Tanz und Gesang.

Früher bauten Frauen *korambu*-Häuser, sangen Frauen in der vordersten Reihe bei *mbarre*-Gesängen, die Frauen sangen zuerst, die Männer folgten ihnen nach. Die Männer beantworteten die Gesänge der Frauen. So ging, ging, ging es. Dann wurden die Männer böse, sie schlugen die Frauen, sie nahmen «tambaran» an sich. So ist es, so erzähle ich es dir. Sie haben uns bekämpft, sie haben «tambaran» (Geheimwissen, Geheimkult) an sich genommen.

²⁰ cf. 6.1.1 S. 244. ²¹ cf. 6.1.1 S. 244.

8.1.22 *Erste Geburt* (Erzähler Saigapa, Clan Lanekum/Sayke)²²

Eine Frau war schwanger, sie war schwanger, aber es gab keinen Weg für die Kinder im Bauch, aus dem Bauch herauszukommen. Sie war schwanger, nun hatte sie Wehen.

Die andern Männer und Frauen waren Blätter und Steine sammeln gegangen und brachten sie in den Weiler. Sie banden Schweine. In der Morgenfrühe bereiteten sie die Schweine vor, schnitten sie auf, kochten sie im Erdofen. Verteilten sie an die Brüder der Frau, versammelten sich, assen. Auch die Schwangere sollte essen. Sie assen, dann öffneten sie ihren Bauch.

Sie öffneten ihren Bauch und nahmen das Kind heraus. Die Mutter starb. Das Kind war lebender Ersatz für die tote Mutter. So ging es immer.

Nun war wieder eine Frau schwanger. Es gab keinen Weg für das Kind, auf die Welt zu kommen. Auch diese Frau fühlte Wehen. Alle bereiteten sich vor auf die Geburt. Man sammelte Steine, band Schweine, kochte sie im Erdofen, man ass zusammen.

Früh am andern Morgen öffnete man den Bauch der Frau und nahm das Kind heraus. Die Frau starb, wurde begraben. Immer so weiter, immer so weiter. Weiter, weiter, weiter so.

Da war wieder eine Frau schwanger, fühlte Wehen, starke Wehen. Nicht weit von ihrem Haus stand das *korambu*-Männerhaus. Die Männer und Frauen des Weilers waren weggegangen an die Gartenarbeit, waren auch Steine und Blätter für die Geburt holen gegangen. Einige waren Schweine suchen gegangen. Alle waren weg. Sie war allein. Die Frau wand sich vor Schmerzen, schrie.

Schrie, schrie, schaute das *korambu*-Männerhaus an, sah, wie es sich bewegte, wie es sich niederbeugte, niederbeugte, zusammenbrach, wie der grösste *mange*-Pfahl, der oben am Dach den Kopf des Hauses bildet, wie dieser *mange*-Pfahl als Mann – verwandelt – kam. Er holte Wasser. Er fragte die Frau: «Hast du Wasser?» Die Frau antwortete: «Ja, ich habe etwas Wasser hier.» Er goss wenig Wasser in eine Kokosschale. Er goss Wasser in eine Kokosschale, gab es der Frau, machte einen magischen Gesang (*manamgup*). Machte einen Gesang, gab der Frau das Wasser. Die Frau trank, er sprach auf die Frau ein, sprach starke Worte. Sagte: «Hörst du mich?» Die Frau: «Ja.»

Er sagte: «Trink.» Die Frau trank aus, ging ins *korambu*-Haus hinein, nun erhob sich das Haus wieder, langsam, langsam erhob sich das Haus, wuchs, wuchs, wuchs, wuchs, wuchs, wuchs, stand da wie vorher, stand da. Stand da, die Frau schaute. Wollte schreien, wollte sich wegwenden. Da öffnete sich der Weg für das Kind, das Kind kam heraus. Nun ging es der Frau gut. Sie hatte geboren, hatte das Kind geboren, wusch es, schnitt die Nabelschnur durch, warf sie in einen «limbum»-Behälter. Die Frau freute sich. Lebte, schaute, die Männer und Frauen kamen in ihren Weiler zurück, nahmen Blätter, banden Schweine, brachten Steine, kamen zusammen aus dem Busch zurück, redeten, sagten: «Wie, die Frau schreit nicht? Ist sie tot?»

Einer rannte, rannte, rannte, rannte, rannte, rannte, kam. Wollte schauen, – die Frau war gesund. Er sah das Kind. Sie freuten sich alle, schrien, freuten sich.

Die Frau redete nun langsam, leise zu allen. Wir werden morgen die Schweine im Erdofen kochen, wir werden sie ins *korambu* bringen. Das taten sie, dann versteckten sie sich und schauten zu. Schauten. Wieder beugte sich das *korambu*-Männerhaus nieder, langsam, sachte, sachte, sachte, kam auf den Boden, nahm allen kurzen, allen langen Yams, nahm Schweinefleisch, ass alles auf, liess nur die Knochen liegen, erhob sich wieder. Erhob sich sachte, sachte, sachte, sachte. Stand da. Alle schauten nun. Freuten sich. Gut, wirklich gut.

Nun war eine andere Frau schwanger, hatte Wehen, sollte das Kind gebären. Die erste Frau, die geboren hatte, nahm Wasser, machte den *manamgup*-Gesang des *mange*-Mannes, gab das Wasser der Gebärenden, diese trank und gebar. Alle freuten sich.

So nun immer – so, so, so, so, so. Nun, diese Geschichte ist zu Ende.

8.1.23 *Mythe von Sago und Bambus* (Erzähler Ngələpal, Clan Sarekum/Wora)²³

Du möchtest mir zuhören? Nun, ganz am Anfang waren zwei, die bewachten Sago. Zwei Brüder. Einer: «Ich fälle eine Sagopalme, dann warten wir dort auf Schweine.» Sie wachten, wachten, wachten, warteten, warteten auf Schweine.

Zuerst schoss der ältere Bruder ein Wildschwein. Er schoss, das Schwein rannte weg, in den tiefen Busch hinein, zu einer wilden «limbum»-Palme. Viele wilde «limbum»-Palmen gab es dort. Der Mann kam dort an, das Schwein rannte hinein in eine dieser Palmen. Die Tür blieb offen, der Mann trat ein.

²² cf. 4.3.1.2 S. 174 und 6.1 S. 234. ²³ cf. 2.2 S. 13 und 6.1 S. 234.

Er rannte zuerst um den Palmstamm herum, dann ging er hinein, ging hinein ins Totenland. Ging zu den Totengeistern. Ging zum Totenort, *gambanangai*. Er kam zum *korambu*-Männerhaus. Zum Hauptplatz des Dorfes der Toten. Da stand seine Schwester, neben dem Weg stand sie. Sie schaute ihn an und fragte: «Warum kommst du?» Er: «Ich habe ein Schwein geschossen, es rannte weg, kam hierher. Ich folgte seinen Spuren. Hierher kam ich.» Die Schwester: «Still, mach keinen Lärm, du hast einen der ihnen erschossen. Du hast einen Menschen, nicht ein Schwein angeschossen. Du hast einen Mann angeschossen, nun reden sie darüber. Du darfst keinen Lärm machen. Sie sind dich suchen gegangen, wollen dich mit dem Speer treffen.» Gut. Sie versteckte seinen Speer. Versteckte ihren Bruder. Sein Schwager, ihr Mann, kam. Er kam und sagte: «Ein Mann wollte ein Schwein schießen – einen von uns.» Sie: «Er kam, folgte der Spur des Schweines hierher, ich versteckte ihn.» Er: Schwager, das ist schlecht, was du gemacht hast. Komm, kehr in dein Dorf zurück.»

Der Mann und die Frau versteckten den Menschenmann. Brachten ihm Essen. Dann kam er aus dem Versteck. Es gab einen grossen Kampf. Alle Totengeister kämpften. Der Kampf dauerte, dauerte, dauerte. Der Mann sagte zu seinem Mensch-Schwager: «Geh eine Sagopalme fällen und waschen. Wache dort bei der Palme. Schiess diese Familie Totengeister ab.»

Er schoss zwei, drei, wieviele an? Er hörte einen Vogel, der zur Nachtzeit zu rufen pflegt. Immer ruft er nachts: «sigugugugugu.» Er hat einen langen, langen Schnabel. Er überbrachte dem Mann nun Nachricht. Er sagte ihm, einer lebe noch. Dann hatte der Menschenmann alle erschossen. Nun schrie und rief der Vogel wie verrückt. Er wusste: «Nun habe ich alle erschossen.» Dann rief er seinen Bruder, sagte ihm: «Komm, wir zerschneiden ein Schwein.» Sie gingen. Kamen in ihren Weiler. Kochten das zerlegte Schwein. Kochten das Schwein, zerlegten es, legten es an die Luft, liessen es erkalten. Da sagte der ältere zum jüngeren Bruder: «Geh, hole ein Bambusmesser. Wir wollen es schärfen und dem Schwein den Bauch aufschneiden. Wenn du gehst, darfst du nicht nachschauen, was in meinem Haus ist. Du nimmst das Bambusmesser und kommst sofort zurück.»

So sprach der Bruder zu ihm, der Jüngere ging weg. Er ging und sah den Kopf einer *baba* («tumbuan»)-Maske. Ein *baba*-Maskenkopf war in diesem Haus aufbewahrt. Er sah ihn und dachte: «Was für ein «tumbuan» ist das? Ich glaube, ich werde es ausprobieren.» Er nahm die «tumbuan»-Figur aus dem Haus heraus und legte sie sich an. Er zog sie über seinen Kopf. Nun verwandelte er sich in ein Schwein. Er blieb im Haus. Blieb als Schwein im Haus. Der ältere Bruder sass und schaute, schaute, schaute, schaute, schaute nach seinem Bruder aus. Schaute, schaute, schaute, dann sagte er: «Warum bleibt er so lange weg? Warum bringt er das Bambusmesser nicht?» Er ging ihn suchen, fand ihn schlafend, schlafend als Schwein. Er hatte sich in ein Schwein verwandelt, und nun schlief er. Er spuckte aus: «Ich habe es dir doch gesagt, und du hast das getan!? Ich sagte dir, du sollst ein Bambusmesser holen gehen. Warum hast du diese «tumbuan»-Maske genommen und sie dir über den Kopf gezogen? Gut, es ist deine Angelegenheit. Nun dann.»

Nun nahm er selbst das Bambusmesser, ging zurück und zerschnitt das Schwein. Er kochte es im Erdofen. Er trug es nun in seinen Weiler und sagte zur Frau seines jüngeren Bruders: «Koch Essen und bring es deinem Mann in ein kleines Buschhaus. Er ist dort in diesem Buschhaus. Er ist ein Schwein geworden, er schläft dort.» Die Frau kochte Suppe und brachte sie zu diesem Haus. Sie kam dorthin, der Mann schlief als Schwein. Nun rief er: «Ha, du bist gekommen, Frau, du bist gekommen?» Die Frau: «Oh, du hast das gemacht, nun schliefst du. Nun, hier ist dein Essen!» Der ältere Bruder und die Frau sorgten nun für das Schwein. Schauten lange, lange, lange zu ihm. Wurden müde dabei. Die Frau war müde, wollte ihm kein Essen mehr geben. So!

Er brach nun in die Gärten vieler Männer ein. Sie versammelten sich, versammelten sich bei einem Garten. Er frass kurzen, langen Yams auf, frass Taro auf, beendete alles Essen in den Gärten. Die Männer gingen schauen, Yams, Taro, alles hatte er genommen. Nun redeten sie zusammen. Sie holten ein Netz zum Schweinefangen. Sie stellten es auf. Sie jagten das Schwein. Sie gingen, jagten das Schwein, es rannte weg. Sie diskutierten zusammen: «Wo ist er wohl hingegangen?» Wieder stellten sie die Falle auf, er aber vermied sie. Er ging zu seinem Bruder. Die Männer meinten: «Macht nichts. Es wird bald regnen. Wir setzen uns hin, wir warten, er wird kommen. Dann können wir seinen Spuren folgen.» Er kam. Sie folgten seinen Spuren, gingen, gingen, gingen. Sie fanden ihn in einem Buschhaus. Er schlief. «Ah, hier ist das Schwein. Wir werden es umzingeln.» Sie legten das Netz als Falle aus, sie jagten ihn ins Netz. Der Bruder rief: «Wo gehst du hin?» Das Schwein folgte seiner Stimme. Folgte seiner Stimme, kam, sein Bruder erschoss es. Erschoss das Schwein, das Schwein fiel hin. Der Bruder rief allen zu, das Schwein sei gefangen. «Ich habe ihn erschossen, kommt ihn wegtragen.» So rief er. Dann kehrte er in seinen Weiler zurück. Die Männer fällten Bäume und schnitten Lianen ab, banden seine Beine zusammen. Einige Männer wollten ihn tragen. Er war viel zu schwer, sie versuchten, versuchten, versuchten. Es gelang ihnen nicht. Sie wollten ihn tragen, es ging nicht. Sie liessen ihn liegen.

Er verfaulte im Busch. Er verweste. Seine Frau, seine Familie machte einen Zaun um ihn herum. Er verweste. Verweste, verweste, verweste, war ganz verwest. Nun entstand ein *mange*-Baum aus seiner Brust. Er wuchs sehr in die Höhe. Er wurde gross. Die Männer sagten: «Wir werden ein *korambu*-Männerhaus bauen.» Nun begannen sie, ein *korambu* zu bauen. Sie dachten: «Dieser *mange*-Baum ist zwar etwas krumm. Nun, es gibt nirgends einen anderen, gerade gewachsenen. Es macht nichts. Wir werden ihn fällen. Sie halfen dem Bruder, den *mange*-Baum zu fällen. Sie wollten ihn nun ziehen, es ging nicht, die Lianen rissen. Sie wollten ihn tragen, es ging nicht. Sie liessen ihn im Busch liegen.

Nun ging der Bruder allein dorthin zurück. Allein ging er und stellte ihn auf. Er wollte ihn allein tragen, er trug ihn allein in das Dorf hinein. Nun pflanzten sie ihn in den Boden neben andere Stämme. Nun wollten sie diesen *mange*-Stamm oben als Firstbalken für das *korambu* hintun. Sie versuchten es, es ging nicht. Nun trug der Bruder allein ihn hinauf, befestigte ihn allein oben als Firstbalken für das Dach. Dieser *mange* war wie ein Mensch. Er kam herunter und half den Menschen, tat Gutes für sie.

Nun sind wir Menschen hier. Es gibt ein anderes Zeichen von ihm. Früher habe ich dir davon erzählt. Ich habe vom Kindergebären erzählt. Da habe ich etwas zu erzählen vergessen, nun habe ich es dir erzählt.

Früher habe ich dir einen Teil erzählt, nun einen anderen Teil. So ist es, nun sind wir Menschen hier, so wie wir sind. Früher starben, starben, starben die Frauen. Wir begruben sie. Die Frauen starben. Dieser *mange* ... sie haben ihn gefällt und ein *korambu*-Männerhaus errichtet. Er hat den Männern und Frauen geholfen, auf die Welt zu kommen. Nun. Wir haben nun auf diese Art Kinder. Hätte dieser *mange* nicht geholfen, hätten alle Frauen sterben müssen bei der Geburt des ersten Kindes.

8.1.24 *Die erste Menstruation entsteht*

(Erzählerin Kupri, Mutter von Manari, Dorf Kalabu)²⁴

Früher hatten alle Frauen nichts, hatten keine Monatsblutung. Von der Scham, die sie hatten, wurde die Hälfte abgeschnitten, aus der bleibenden Hälfte entstand die Menstruationsblutung. Die Periode ist aus der Scham der Frauen entstanden.

Der Mann trug seinen Penis in einer Netztasche. Er war wirklich sehr lang. Er trug ihn mit sich herum, hierhin und dorthin. Die Frau trug ihre Sache auch mit sich herum – sie war auch sehr lang (die Scham?). Sie trug sie um einen Stecken gewickelt und trug sie mit sich herum.

Wenn Mann und Frau sich lieben wollten, gingen sie zusammen an ein Flüsschen. Die Frau setzte sich weiter unten am Fluss hin. Der Mann setzte sich näher bei der Quelle des Flüsschens hin. Dann nahm er diesen langen Penis aus der Netztasche, der Penis folgte dem Wasserlauf, ging, ging, ging, ging in die Scham der Frau. Wie ein Fisch, wie eine Schlange.

Hier etwa (Kupri meint den Weiler Tauletagwa in Kimbangwa) sass die Frau, oben (von Tauletagwa aus) in Mbutpun war der Mann. Er schickte seinen Penis hinunter, der Penis schnupperte, näherte sich an, ging hinein. Sein Penis folgte dem Wasserlauf, ging, ging, ging, ging, ging in die Scham der Frau hinein. Da zuckte die Frau auf. Sie hatte Angst, sie sprang auf und schnitt die Hälfte (des Penis) ab. Die andere Hälfte ging zurück, wurde festgemacht (am Mann) und wurde klein. So schnitt die Frau den Penis ab.

Eines Tages gingen Mann und Frau zusammen in den Garten. Sie gingen, und der Mann sagte zur Frau: «Setze dich hierhin und koche uns etwas.» So kochte die Frau Essen. Der Mann ging Bäume fällen. Er ging und mass einen Baum aus, markierte die Schnittstelle so, dass der Baum genau auf den Ort fallen musste, an dem die Frau sass. Er sägte den Baum an, der Baum fiel. Der Mann rief: «Oh, der Baum fällt. Er fällt, renn weg.» Voll Schreck wollte die Frau wegrennen – dabei riss sie sich die Hälfte ihrer Scham ab. Eine Hälfte blieb am Boden. Diese Hälfte, die auf den Boden fiel, wurde zu einem Yams, den wir *ngumbuli* nennen. Die andere Hälfte blieb an der Scham haften. So geschah es und nun hat die Frau eine kurze Scham. Der Penis des Mannes war abgeschnitten worden, und er hatte nur noch einen kleinen Teil davon. Wäre die ganze Scham der Frau weggerissen worden, hätte sie sterben müssen. Sie wäre beinahe ganz weggerissen worden, doch die Frau hielt einen Teil davon fest. Wir nennen ihn *sitnbindja* (Schamlippe?). Aus der einen Hälfte wurde der *ngumbuli*-Yams. Die bleibende Hälfte – die Frau hat ihretwegen nun Monatsblutungen. (...)

So. Nun wissen wir Frauen, wenn der Mond weggeht, werden wir Periode haben. Wenn der Mond wieder hervorkommt, gehen wir Frauen uns waschen und kommen wieder heraus aus den Menstruationshäusern. Wir halten uns an den Mond. Auch der Mond (die Mond-Frau) geht ins Menstrationshaus.

²⁴ Diese Mythe wurde mir auch von Männern aus Kimbangwa erzählt: von Manigut (Clan Apan-gendu/Guaru) und Tapokwin (Clan Kwangrukum/Kwandji). cf. 4.3 S. 153 und 4.3.2.4 S. 162.

8.2 Kurze Lebensberichte

8.2.1 *Ngiengu* (ca. 60jährige Frau des Clanes Sarekum/Wora)²⁵

Zuerst war ich im Bauch meiner Mutter, dann wurde ich geboren, ich trank von der Brust meiner Mutter, ich war klein. Die Mutter gab mir Taro und Yams, und ich wurde gross.

Ich hatte meine erste Menstruation, ich wurde mit Brennesseln geschlagen. Dann lebte ich nicht mehr mit meiner Mutter zusammen, ich heiratete, ich wohnte nun bei meinem Mann. Jetzt bin ich alt, werde bald sterben, ich kann nicht mehr zurück in mein Heimatdorf Mambleip.

Unser Leben? Wir holen Wasser und Feuerholz, und wir pflanzen Taro; das ist die Arbeit von uns Frauen. Wir roden den Busch. Die Männer pflanzen Yams und wir Frauen pflanzen Taro und *sakna*-Gemüse, Bananen und Zuckerrohr – dies alles können wir Frauen pflanzen.

Wir können aber auch Bohnen pflanzen und Mais und Zucker – auch das können wir pflanzen. Zudem pflanzen die Frauen auch kleinen Yams.

Wir gehen Baumgemüse sammeln und Kokosnüsse von den Palmen holen und kochen damit Essen. Ich nehme beispielsweise Kokosnuss und schabe sie in die Suppe und esse dann diese Suppe. Einfach ohne etwas drin mag ich die Suppe nicht essen.

8.2.2 *Akekwin* (ca. 55jährige Frau des Clanes Kwangrukum/Kwandji)²⁶

Zuerst war ich ganz klein, dann wuchsen meine Brüste. Da knüpfte ich einen Netzsack und gab ihn einem Mann. Wenn wir einem Mann einen Netzsack knüpfen und ihn ihm schenken, dann gibt uns der Mann gute Dinge, Betelnuss und Betelpfeffer. Betel und Pfeffer nehmen dann die Männer und bringen sie uns. Wir geben den Männern etwas, die Männer geben uns etwas Gutes zurück. So tauschen Mann und Frau etwas aus. Dan versprechen sich die beiden, dass sie sich heiraten wollen. Wir geben nun den Männern gutes Essen, und sie arbeiten für uns ein Armband, das die Frau tragen wird. Wir kochen Taro und bereiten ein Essen vor und geben es dem Mann, dem wir zugesprochen sind. So tauschen wir gegenseitig Dinge aus.

Weil wir es gern wollen, geben wir dem Mann Essen, und wohnen wir bei seiner Mutter. Wir wollen es so, und wir gehen zu ihnen. So war es früher.

Unsere Kinder heute kennen das nicht mehr. Nur wir haben es damals so gemacht. Nur die Frauen meines Alters haben es so gemacht, als sie jung waren. Das ist alles.

8.2.3 *Kadjo* (ca. 25–30jährige Frau des Clanes Sarekum/Wora)²⁷

Meine Geschichte kenne ich nicht. Meine Mutter ist schon lange gestorben, und ihre ältere Schwester hat mich zu sich genommen. Meine Mutter war aus Kimbangwa, ich bin in Bainyik geboren. Die Pflegemutter hat mich grossgezogen, dann heiratete ich. Mein Vater hat eine Frau geheiratet später, die ebenfalls allein lebte. Meine kleine Schwester lebt jetzt mit meinem Vater in Bainyik.

8.2.4 *Yaapru* (ca. 65jährige Frau des Clanes Sarekum/Wora)²⁸

Ich hatte meine erste Blutung und lebte allein. Da hat mich Baunbara zur Frau genommen. Als ich meine erste Menstruation hatte, war ich noch mit keinem Mann. Ich war lange Zeit allein. Da wollte ich einm. nach Kalabu gehen, ich wollte also aufbrechen, da hat mich Baunbara geholt und zu sich gebracht und hat mich geheiratet. Vorher war ich eine unverheiratete Frau. Ich war ohne Mann, sehr lange Zeit, bis Baunbara mich nahm. Er heiratete mich, und ich gebar meine Tochter Mare und alle anderen Töchter. Ich gebar Mare und Wangandama und Guengi und Manguai. Alle diese Mädchen habe ich geboren. Dann war das vorbei. Dann hatten alle meine Töchter ihre erste Menstruation.

Als Mare ihre erste Menstruation hatte, kam Paura und holte sie, er wollte sie zur Frau. Mare war erstmals in der Menstruationshütte – oder noch nicht lange – sie hielt sich also in der Menstruationshütte auf. Da kam Paura in der Nacht und holte sie. Paura nahm sie mit sich und heiratete sie.

Als Wangandama die erste Periode bekam, verheiratete ich sie mit Sirindjui. Doch schon bald wollte sie das nicht mehr, wollte nicht mehr mit Sirindjui sein. So ging Wangandama zu Wiapi.

²⁵ cf. 3.4.2 S. 54.

²⁷ cf. 3.4.2 S. 54.

²⁶ cf. 3.4.2 S. 55.

²⁸ cf. 3.4.2 S. 54.

Nun wurde auch Gwengi verheiratet. Ihre erste Periode trat ein – da lebte sie noch bei mir, dann heiratete sie Manigut. Guengi hatte ihre erste Periode, als wir im Weiler Kaubute wohnten.

Einen Knaben habe ich begraben, er ist gestorben. Er hiess Wangindu. Er starb, und so begrub ich ihn. Ein anderer Knabe hiess Yangelego, ihn habe ich im Weiler Tagwasapu begraben. Zwei Söhne von mir sind gestorben.

8.2.5 *Tsitsuai* (ca. 45jährige Frau des Clanes Kwangrukum/Kwandji)²⁹

Früher war ich klein, damals lebte ich mit meiner Mutter. Mein späterer Mann hat damals gesagt, mich wolle er, er warte auf mich, mit mir wolle er zusammenwohnen und zusammenarbeiten. Lange lebte ich bei ihm, dann sagte er, du bist eine faule Frau, geh zu deiner Mutter zurück. So ging ich, nun lebte ich wieder bei Vater und Mutter. Ich half dem Vater und der Mutter bei der Arbeit. Mein Vater fragte, warum hast du meine Tochter weggeschickt? So sprach mein Vater. Der Mann, der mich zuerst hatte heiraten wollen, sagte, sie ist eine schlechte Frau. Ich mag sie nicht, will sie nicht heiraten. Und mein Vater meinte, gut, dann komm zu mir, Tochter. Wir werden wieder zusammenwohnen. So lebte ich lange Zeit.

Dann kam ein anderer Mann und sagte, du bist in Ordnung, ich nehme dich. Er nahm mich, schaute zu mir, und ich gebar ein Kind. Da starb meine Mutter. Nur noch mein Vater konnte jetzt zu mir sehen. Zu mir und zu meinen Kindern, seinen Enkeln. So lebte ich, lebte, lebte – da ging es meinem Vater schlecht, seine Gesundheit war kaputt. Ich schaute nun zu meinem Vater, nur ich und mein kleiner Bruder. Auch meine Kinder versorgte ich ganz allein, ich allein schaute zu ihnen. Ich arbeitete, suchte Feuerholz, ich kochte und gab den Meinen zu essen, dann setzte ich mich und ruhte mich aus.

So ging es lange, dann wurde mein Mann krank. Nur ich sorgte für ihn, er war mein Mann. Da starb er. Mein Mann, der vorher für mich gesorgt hatte, starb. Wir wachten für ihn eine ganze Nacht lang, am andern Morgen früh habe ich ihn begraben. Gut. Dann hat Kitikoli mich geholt, er heiratete mich. Und alle meine Väter, alle meine Brüder, alle Brüder und Neffen meiner verstorbenen Mutter, alle sagten sie, warum heiratet er sie so schnell, nachdem ihr Mann eben erst gestorben ist? Wer wird dann, wenn Kitikoli sie wegnimmt aus unserem Dorf Neligum und zu sich nach Kimbangwa nimmt, zu Tsitsuais Vater schauen und zu ihren Kindern?

Ich sagte ihnen, dass ja mein jüngerer Bruder noch im Dorf Neligum lebe. Er könne zum Vater und zu den Kindern schauen. Ich sagte meinen Angehörigen, ich werde nun mit meinem neuen Mann in sein Dorf gehen, doch immer wieder werde ich zurück nach Neligum kommen und für Vater und Kinder sorgen. Alle meine Väter sagten, nein, mein Mann Kitikoli müsse zu mir nach Neligum ziehen und mit mir zu meinem Vater und meinen Kindern schauen. Ich sagte aber, nein, ich werde immer wieder nach Neligum kommen. Erst wenn dann einmal mein Vater gestorben sein wird, werde ich ganz nach Kimbangwa ziehen. In das Dorf meines Mannes Kitikoli. Nun werde ich abwechselnd in beiden Dörfern sein. Ich werde hier arbeiten, ich werde dort arbeiten, sagte ich. Und ich werde meine Kinder verheiraten. Einer meiner Söhne ist erwachsen und hat schon selber ein Töchterchen.

Ich fragte meinen Vater, warum ich denn als Frau allein leben müsse. Ich müsse heiraten, und mein Mann werde mit mir für ihn sorgen. Mein Mann werde mit mir zusammenarbeiten. Warum denn sollte ich allein wohnen? Bin ich ein Schwein? Oder eine Hündin? Ich bin eine Frau. Schaut ihr andern zu meinem Vater. Meinem Vater ging es schlecht, und alle meine Angehörigen sorgten für ihn, die Brüder, Mütter, Väter. Man brachte ihm Feuerholz und Wasser und Essen. Und mein Vater hat nun zu essen und kann in seinem Haus wohnen. Wenn mein Vater sterben wird, werde ich ganz hierher nach Kimbangwa kommen. Doch solange er noch lebt, werde ich immer wieder nach Neligum gehen und für ihn sorgen. Ich kann nicht einfach hier in Kimbangwa bleiben.

Das genügt, das ist meine Geschichte.

8.2.6 *Naruai* (ca. 55–60jährige Frau des Clanes Sarekum/Wora)³⁰

Ich denke kaum an meinen Ursprungsort, nun will ich nie mehr dorthin zurückkehren. Ich wohne nicht im Dorf, in dem ich geboren wurde. Wenn ich in mein Heimatdorf Kuminibus zurückkehre, gibt mir mein Bruder nichts zu essen. Er gibt mir kein Geld, keine Streichhölzer, er gibt mir nichts. Er schimpft nur immer mit mir. Er wettet und zankt und sagt, du bist in ein anderes Dorf wohnen

²⁹ cf. 3.4.2 S. 55.

³⁰ cf. 3.4.2 S. 63.

gegangen, ich mag dich nicht mehr hier – du kannst nicht hierher zurückkommen. So bleibe ich eben hier in Kimbangwa. Er schimpft, so dass ich ihn nicht mehr besuchen mag, ich bleibe lieber ganz hier. Mein Bruder hat keinen guten Yams oder Taro gepflanzt, von dem er mir auch etwas abgeben könnte oder möchte. Meine jüngere Schwester hat fünf Kinder geboren. Fünf Kinder hat sie geboren, die leben nun dort, und heute ruft meine Schwester nach mir. So gehe ich sie manchmal besuchen und komme dann wieder zurück. Nur zu ihr gehe ich, dann komme ich zurück. Ich komme wieder nach Kimbangwa, dann denke ich wieder nur an meine Schwester und gehe wieder nach Kuminibus. Unser Bruder zankt mit uns beiden, vor allem mit mir. Er tut nichts Gutes für mich, er ruft mich nicht zu sich in unser Dorf. Ich wohne nun hier in Kimbangwa, ich sitze in meinem Haus und frage mich, warum sie mich verlassen haben, warum ich in ein fremdes Dorf wohnen gegangen bin.

So lebe ich nun hier, schon lange. Ich gehe nicht zurück in meinen Weiler Kwimbe. Manchmal gehe ich doch, ich Sorge mich doch so sehr um meinen älteren Bruder. Ich schaue dann zum Essen dort, ich wasche Sago und kümmere mich um meinen Bruder. Ich gehe also, dann komme ich wieder zurück nach Kimbangwa. Und er ist wütend auf mich. Ich wage es nicht, in meinem Heimatdorf Kokosnüsse zu nehmen und zu essen. Diese Kokospalmen hat aber der Vater auf meinen Namen gepflanzt. Wo man auch hin heiratet, man darf zurückkommen und von seinen Kokospalmen Nüsse herunterholen. Doch ich hole keine Kokosnüsse, mein Bruder ist wütend auf mich, und ich hole keine Nüsse.

Er hat mich ganz weggeschickt. Von den Kokosnüssen nimmt nun nur noch er. Ich gehe nicht in den Weiler Kwimbe zurück. Ich wohne eben nun in Kimbangwa. Und meine Angehörigen in meinem Heimatdorf sterben alle; dann gehe ich Totengesänge singen. Ich gehe und komme wieder zurück. Mein Bruder aber hilft mir mit nichts, gibt mir keine Kleider, nichts. Gar nichts. Ich gehe dort übernachten und komme dann mit leeren Händen zurück. Er gibt mir nicht einmal die Hand, so böse ist er auf mich. So komme ich mit leeren Händen zurück und bin traurig.

Unsere Eltern sind gestorben, ich wohne nun hier. Beide leben nicht mehr. Ich bin traurig.

Ich mache mir grosse Sorgen, ich sehne mich zurück. So gehe ich wieder einmal in mein Heimatdorf und komme dann wieder zurück und sage mir, alle meine Brüder sind doch dort, sie könnten doch an mich denken, könnten doch für mich sorgen. Sie könnten mir doch etwas geben. Ich gehe sie besuchen und komme mit leeren Händen zurück. Nun ja, sie wollen es so.

Falls du es willst, Bruder, kannst du an mich denken, wie du willst. Wir sind ja von gleichem Blut.

Ich hatte viele Brüder, doch alle sind gestorben, nur dieser eine lebt noch, – und er schimpft immer mit mir.

Wenn ich noch in meinem Heimatdorf leben würde, dann würde er wohl gut zu mir schauen. Doch ich habe einen Mann in einem andern Dorf geheiratet und bin hingezogen und meine ganze Familie war böse auf mich. Er will gar nicht mehr mit mir reden. Ich versuche, mit ihm zu plaudern, doch er unterbricht mich oder geht weg.

Ich gehöre eben nicht mehr in mein Heimatdorf. Ich bin ein fremder Mensch dort. Ich bin keine gute Frau, und deshalb benehmen sich alle so schlecht gegen mich. Wollte ein Mann in meinem Dorf mich heiraten? Alle machten sich nur lustig über mich. So bin ich eben weggegangen und hierhergekommen. Ich bin keine gute Frau. Alle sagten mir, du bist eine Frau mit einer hässlichen Hautkrankheit, du bist wie ein Krokodil. Geh weg hier. Der Mann, den ich gerne geheiratet hätte, wollte mich nicht. Er schickte mich weg. Er war böse auf mich und sagte: «Können deine Eltern so guten Yams und Taro pflanzen wie ich? Sie pflanzen und ernten, auch du hast für mich geerntet und hast alles Essen zerstört. Du bist nichts wert.»

Er sprach so, ich hörte alle so reden, ich setzte mich hin, nahm dann alle meine Sachen und rannte weg. Ich rannte weg nach Kimbangwa. Ich habe ein Kind geboren, es ist gestorben, nun bin ich eine kinderlose Frau. Bald werde ich sterben.

Mein Bruder sagte mir, du bist eben von zu Hause weggegangen. Nun ist er böse auf mich. Alle haben mir nie etwas Gutes getan. Nun wohne ich hier, ich, Naruai. Meine Eltern leben nicht mehr, können nicht mehr für mich sorgen. Alle sind sie gestorben. Ich wohne hier und weine meinem Heimatdorf nach. Ich weine auch meinem Bruder in meinem Heimatdorf nach. Hier in Kimbangwa, diesem fremden Dorf, schaut niemand zu mir, ich habe hier keine Familie. Würden alle für mich sorgen, würde es mir gut gehen. Doch meine Brüder sind ja nicht in diesem Dorf zu Hause. Males hat mich hier nach Kimbangwa geholt, sie ist auch eine Frau aus meinem Dorf und hier verheiratet.

Hier also lebe ich – keiner kümmert sich um mich. Alle sind immer nur gegen mich. Alle sagen mir, wir können doch nicht für eine Frau aus einem andern Dorf sorgen!

So reden sie – und da bin ich nun eben. Sie sorgen nicht für mich, nur Saip, die jetzt gestorben ist, hat für mich gesorgt. Wenn sie Sago gewaschen hat, habe ich mit ihr zusammen arbeiten können. Wenn sie Yams geerntet hat, hat sie mir davon gegeben. Nun ist sie gestorben, und ich weine ihr nach. Mein

Bruder denkt nicht an mich. Die Kokospalmen und den Sago in meinem Heimatdorf braucht er nur für sich allein. Nie bringt er mir etwas davon.

Nur meine Schwester denkt an mich. Wenn sie Sago wäscht, dann schickt sie mir einen Sago-klumpen zum Essen. Wenn sie Kokosnüsse herunterholt, lässt sie mir auch einige zukommen. Auch Yams schickt sie mir. Auch Geld gibt sie mir. Sie sorgt sich für mich. Sie meint, sie wohne in einem andern Dorf und müsse manchmal zu mir schauen kommen. Wenn ich sie besuche, tut sie alles für mich. Dann schneidet sie Bananen und gibt mir davon. Der Bruder ist immer nur gegen mich.

Er ist gegen mich: und deshalb gehe ich ihm beim Yampflanzen nur manchmal helfen, manchmal gehe ich nicht. Wenn er dann den Yams geerntet hat, gibt er mir nichts. Ich gehe hin und bewundere den riesigen *wapi*-Yams. Doch wenn ich dann aufbrechen will, gibt er mir nichts mit auf den Weg. Ich weine meinen verstorbenen Brüdern und Schwestern nach, meinem Vater, meiner Mutter. Ich denke immer an sie und an mein verstorbenes kleines Kind. Ich lebe also mit meinem schlechten, kranken Körper. Meine Angehörigen leben in einem guten Dorf, ich aber in einem schlechten. Immer weine ich um die Verstorbenen; wenn ich nachts meinen Schweinen das Fressen koche, weine ich. Ich breche Feuerholz, hole Wasser. Alles mache ich allein. Ich pflanze Zuckerrohr und Bananen, Taro und Yams. Ich denke an die Verstorbenen ...

8.2.7 *Leo* (ca. 40jähriger Mann des Clanes Kwangrukum/Kwandji)³¹

Ich werde von der Zeit erzählen, als meine Mutter mich auf die Welt gebracht hat. Sie gebar mich im Dorf Waignakum. Als ich noch klein war, starb der Vater. Als mein Vater im Sterben lag, sagte er, Leo soll nicht hier in Waignakum bleiben, er soll nach Kimbangwa gehen. Es wäre schlecht, wenn unsere ganze Familie hier in Waignakum sterben würde.

So hat also mein Vater mich nach Kimbangwa geschickt. Hier in Kimbangwa wurde ich gross. Als ich klein war, litt ich an der «grile»-Hautkrankheit, ich sah aus wie ein grässliches Krokodil. Ich war kein guter Mann. Ich wurde also in Kimbangwa erwachsen.

Einmal wollte ein Mann aus Waignakum mich zurückholen. Doch einer meiner Väter hier wollte das gar nicht. Die Männer in Kimbangwa hatten Angst vor Zauberei und Tod. Sie hatten Angst, dass die Männer in Waignakum Zauber gegen sie verüben würden. Dieser Vater also blieb hartnäckig und wollte mich nicht zurückgehen lassen. So blieb ich in Kimbangwa.

Als ich grösser wurde, ging ich zur Schule. Ich besuchte die Schule der Katholischen Mission. Lange blieb ich in der Schule.

Da wollten einmal die Dorfräte die Steuern einziehen. Ich sagte, ich gehe ja zur Schule, wo soll ich denn Geld hernehmen? Gut. So bin ich eben weggerannt auf eine Station. Dort, es war in Keviang auf der Insel New Britain, bin ich erwachsen geworden. Ich arbeitete auf der Plantage Baia. Nur noch einen Monat hätte ich dort arbeiten müssen, da hatte ich mit meinem Chef Schwierigkeiten und rannte weg, nach Matanai. Ich machte einen neuen Jahresvertrag. Nach diesem Jahr blieb ich noch weitere zwei Jahre. Ich wollte nicht nach Kimbangwa zurück, ich war sehr traurig, denn dort war ein älterer Bruder von mir in den Fluten des Amaku ertrunken. Als dann diese zwei Jahre um waren, kam ich nach Kimbangwa zurück.

Zuerst war ich ein lediger Mann. Dann habe ich im Dorf Djiginambu eine Frau geholt. Ich heiratete sie, dann jagte ich sie wieder fort. Da war ich wieder allein. Ich wollte sie nicht mehr. Darauf habe ich eine Frau von Yamelkum heiraten wollen, ich holte sie. Ich brachte sie zur Schwester meiner Mutter, zu Yapru. Die beiden wohnten nun zusammen im Weiler Kaubute. Nach einiger Zeit mochte ich sie nicht mehr, ich schickte sie zurück, sie kehrte in ihr Heimatdorf.

Dann holte ich erneut eine Frau, diesmal in Kalabu. Ich brachte sie nach Kimbangwa. Doch die Männer in Kalabu redeten ständig darüber und holten diese Frau schliesslich wieder zurück. Darauf versuchte ich es mit einer andern Frau aus Kalabu. Sie hatte ein Töchterchen von mir, doch dann heiratete sie einen Mann in Malmba.

Schliesslich heiratete ich meine heutige Frau, Auikwain. Als ich Auikwain schon zu mir genommen hatte, verführte ich eine Frau aus Kimbangwa. Einen Monat blieb sie bei mir. Damals war ich schon nicht mehr mit dieser Hautkrankheit behaftet, dank einer Medizin war ich geheilt worden. Ich habe sie dann wieder gehen lassen, sie hat einen anderen Mann geheiratet.

Ich heiratete nun Auikwain. Ich wollte aber noch eine zweite Frau haben. Also habe ich Lesema geholt. Wir wohnten alle hier zusammen und haben zusammen unsere Gärten bepflanzt. Auikwain und

³¹ cf. 3.4.2 S. 55.

Lesema wohnten zusammen. Aber eben, Lesema, ich habe es schon erzählt, wurde von ihren Angehörigen in Kalabu wieder zurückgeholt. Sie hat dann nach Malmba geheiratet. Es gab damals eine Gerichtsverhandlung. Die Einwohner von Kalabu waren dagegen, dass Lesema bei mir blieb. Dabei war sie gar nicht eine reine Kalabu-Frau. Sie hatte Vorfahren aus Kimbangwa. Es gibt ja in Kalabu viele, die Verwandte in Kimbangwa haben, deren Väter oder Mütter aus Kimbangwa stammen – aber auch umgekehrt.

Nun lebe ich also seither hier in Kimbangwa mit meiner einzigen Frau Auikwain. Ich blieb sehr lange hier, dann rannte ich einmal wieder weg nach Cape Hoskins auf der Insel New Britain. Sechs Monate habe ich dort auf einer Palmölfarm gearbeitet. Ich habe dort Bäume gefällt. Nach Ablauf dieser Zeit habe ich von der Regierung ein kleines Stückchen Land dort bekommen. Ich kehrte nach Kimbangwa zurück. Ich war keine zwei Wochen zurück im Dorf, da nahm ich meine jetzige Arbeit im Büro der Distriktsverwaltung in Maprik auf. Dort beim Gericht arbeite ich seit 1975 – nein, 1965 habe ich dort mit dieser Arbeit begonnen.

Ich besitze keinen Garten im Dorf, den ich bepflanze. Meine Frau aber bepflanzt auch unter der Woche Gartenland. Ich helfe jeweils am Samstag und Sonntag. Langen Yams kann ich natürlich nicht anpflanzen. Nur kurzen Yams pflanze ich an. ...

Zur Schule ging ich ja in der Katholischen Mission. Da wurde ich auch getauft. Ich wurde Katholik, man taufte mich auf den Namen Leo. Ich lernte dann schreiben und lesen, dann lief ich davon. Ich gehe heute nicht mehr zur Kirche. Nur an Weihnachten gehe ich noch. Ich bin aber Katholik, ich habe in der Kirche geheiratet, wir tragen beide einen Ring.

8.2.8 *Simbingen* (ca. 18jähriger junger Mann des Clanes Apangendu/Guaru)³²

Meine Geschichte geht folgendermassen. Zuerst war ich klein, dann wurde ich grösser. Als meine Mutter mich erwartete, ging sie in die kleine Menstruationshütte und brachte mich dort auf die Welt. Eine Woche lebte sie mit mir in diesem Haus. Nach dieser Woche wusch sie sich und verliess das Menstruationshaus. Nun wohnten wir im Haus, und sie sorgte für mich. Wenn ich auf ihre Haut pisste und darauf defäkierte, dann entfernte sie den Schmutz und warf ihn weg. Sie trug mich zum Wasser und wusch uns beide. Wenn sie irgendetwas waschen ging, trug sie mich mit. Sie trug mich solange, bis ich gross genug war, selber zu gehen. Da liess sie mich. Nun schlief ich nicht mehr im Haus mit der Mutter, ich ging mit meinem Vater in einem anderen Haus schlafen. Ich arbeitete mit Vater und Mutter, ging und kam mit ihnen. Ich folgte beiden zur Arbeit. Wir pflanzten Yams und jäteten den Garten, wir errichteten Zäune um die Gärten, dann kehrten wir wieder zurück. Kehrten zurück und schliefen im Haus. So ging es immer, geht es noch heute. Dann gingen wir wieder an die Arbeit. Ich wurde nun noch grösser, und man liess mich nach meinem eigenen Willen tun, was ich wollte. So vertaten wir unsere Tage mit Nichtstun. Wir Knaben gingen dorthin, wo ein Fest war, dort schauten wir uns um. Meine Augen wurden gross vor Staunen und Neugier. Wir waren einige zusammen und genossen es. Abends kam ich zurück, schlief im Haus mit meinem Vater, morgens dann ging ich mit dem Vater an die Arbeit. Wieder pflanzten wir Yams.

Wenn im Männerhaus gesungen wurde anlässlich eines Festes, gingen wir auch hin zum Singen und Tanzen. Wir schauten, wer alles sonst noch komme, welcher Freund auch da sei. Wir amüsierten uns zusammen. So lebten wir etwa ein Jahr zusammen. Dann kamen wir heraus aus dem Männerhaus – eine Initiation war beendet.

Wir schliefen solange, bis wir uns wieder frisch und stark fühlten. Dann suchten wir nach Nahrung. Wir kochten unser Essen. Nun bin ich bald gross und könnte heiraten. Wenn wir bald heiraten können, dann rasieren wir uns – dann heiraten wir. Wenn wir uns noch nie rasiert haben, sind wir noch nicht heiratsfähig. Soviel.

8.2.9 *Delis* (ca. 20jähriger Mann des Clanes Apangendu/Glaue)³³

Ich will dir nun etwas wenigens von mir erzählen.

Von der Zeit, als ich noch ganz klein war bis jetzt. Meine Mutter hat mich in Kimbangwa zur Welt gebracht. Ich wurde 1958 geboren. Es scheint, dass ich nun also 20jährig bin.

Kimbangwa liegt nahe bei Maprik, etwa zweieinhalb Meilen von Maprik entfernt. Meine Mutter hat mich im kleinen Dorf Kimbangwa geboren, nahe Maprik, in der Ost-Sepik-Provinz. Die Männer

³² cf. 3.4.2 S. 55.

³³ cf. 3.8 S. 111.

in Kimbangwa lehren uns Junge vieles über die Sitten der Vorfahren, – unsere Vorfahren wussten sehr viel. Sie lehren uns, wie wir schnitzen sollen, und sie lehren uns Gesänge und lehren uns alles Mögliche, was die Vorfahren taten und wussten, wie man Gärten bepflanzt, wie man *korambu*-Männerhäuser baut.

Das Wichtigste für mich – woran ich zuerst denke: meinen Eltern bei ihrer Gartenarbeit helfen, ihnen helfen, besonders schwere Arbeiten zu erleichtern, denn sie können das nicht mehr selber tun. Es ist so, dass beide schon beinahe etwas zu alt sind, grosse Bäume zu fällen und Busch zu roden. Aber daneben habe ich noch anderes im Kopf: drei Dinge finde ich wichtig.

Zuerst also die Arbeit mit Vater und Mutter im Dorf. Diese Arbeit sieht folgendermassen aus, ich helfe den beiden bei schwerer Arbeit, wie ich schon erwähnt habe, bei Arbeit im Garten, beim Tragen von schweren Lasten. Dies alles können meine Eltern nicht mehr allein tun.

Als zweites denke ich an Arbeit für Geld («bisnis»). Das deshalb: Papua New Guinea ist ja unabhängig geworden, und nun sind wir auf uns selbst angewiesen. Andere Menschen sollen nicht mehr zu uns schauen müssen. Väter und Mütter können für uns sorgen, bis wir sterben. Meine Mutter hat mich geboren, und bis jetzt hat sie zu mir geschaut. – Nun sind wir aber unabhängig geworden, unser Land Papua New Guinea; nun müssen wir selber für uns sorgen.

Kein anderer kann uns den Rücken stärken oder uns bei irgend etwas helfen. Das sind meine Gedanken zu diesem zweiten Punkt.

Das dritte, was mich beschäftigt, ist, meinem Vater bei der Arbeit zu helfen und dabei etwas über die Vorfahren zu erfahren. Die Sitten der Vorfahren und die Arbeit mit Vater und Mutter sind wahrscheinlich das Wichtigste von allem. Ich meine, dass ja meine Mutter mich geboren hat, und dass Vater und Mutter mich grossgezogen haben, dass sie schwer für mich gearbeitet haben. Ich muss also an die beiden denken, muss ihnen helfen. Zweitens muss ich auch ans Geldverdienen denken, ich muss an Geld, an meine Zukunft denken. Das habe ich aber schon erwähnt.

Drittens weiss ich, dass das Wissen und die Handlungen der Väter unsere Stärke sind, die Stärke dieses Dorfes. Wenn ich alles das tue, was Weisse tun – dann befolge ich nur ihre Lebensart. Wenn ein Europäer mich nach etwas aus unserer Vergangenheit fragt, dann werde ich das nicht wissen. Deshalb muss ich es weiter so machen, wie unsere Vorfahren. Meine Eltern, alle Väter und Mütter können uns das lehren.

Wenn ich hier im Dorf bin, und ein Tourist kommt und fragt mich: «Weisst du etwas von den Sitten deiner Väter? Kannst du schnitzen?» Dann kann ich ihn mitnehmen und kann ihm Dinge zeigen, die ich gemacht habe. Ich muss also etwas lernen, um es dann zu wissen.

Viele Einwohner des Dorfes sind an einen andern Ort innerhalb Papua New Guineas wohnen gegangen. Wenn sie nun hierher zurückkehren würden, und ein Tourist würde sie fragen nach dem, was unsere Väter noch wussten, würden sie nur erzählen können, wie die Weissen leben, und was die Weissen tun. Das mag ich nicht. Deshalb muss ich vieles hier im Dorf lernen. Ich muss den älteren Männern folgen und zuhören, was sie erzählen, dann muss ich mir grosse Mühe geben bei der Arbeit, muss gut lernen. Soviel, das ist alles, was ich sagen wollte.

8.2.10 *Ngəlapal* (ca. 60–65jähriger Mann des Clanes Sarekum/Wora)³⁴

Ich arbeitete fünf oder sechs Jahre für eine Firma, dann ging ich zur Polizei arbeiten. Drei Jahre lang war ich bei der Polizei. Lange war ich da. Als der Krieg (2. Weltkrieg) zu Ende war, ging ich zur Polizei. Ich ging nach Port Moresby, nach Sogeri (?), das etwas oberhalb lag, Port Moresby lag weiter unten. Dort ging ich zur Schule, dort waren wir. Eine «Missis» sorgte für uns. Dann wussten wir, was ein Polizist wissen muss. Wir kannten seine Rechte und Pflichten, wir wussten nun alles. «Missis» sagte, dass der Kiap in Rabaul einen Polizisten brauche. Mr. Sinclair sagte, gut, ihr alle hier könnt nach Rabaul gehen. So schickte er uns, und wir kamen nach Rabaul. Wir kamen an, ich war nun einige Zeit dort, zwei Jahre vergingen, da legte mich einer drein. Er klagte mich an, ich hätte ihm ein Schwein gestohlen. Doch das stimmte nicht. Ich habe mich gewehrt, habe zurückgeschlagen. Er wurde sehr wütend und brachte mich vor Gericht. Ich kam ins Gefängnis. Dann war das mit dem Gefängnis vorbei, und ich kam zurück in mein Heimatdorf.

Soviel nur, es ist wenig. Ich kam also zurück ins Dorf. Da blieb ich eine Weile, dann ging ich wieder nach Rabaul. Dort arbeitete ich als Aufseher, ich schreinerte Bretter für den Bau von Häusern.

³⁴ cf. 3.4.2 S. 55 und 3.8 S. 111.

Wir arbeiteten in einem grossen Werkhaus. Wir fällten grosse Bäume, wir legten sie bereit, ein Auto kam sie holen und fuhr sie zum Werkhaus. Dort schnitt eine Maschine die Bäume zu Brettern. Viele Weisse wollten Häuser bauen. Sie kamen Bretter kaufen, kauften sie und brachten sie nach Rabaul. Sehr gute, sehr schöne Häuser haben sie sich gebaut. Dazu brauchten sie diese Bretter. So verging Zeit, ich beendete meine Arbeit in Rabaul und kehrte wieder ins Dorf zurück.

Dann fand ich eine Frau. Meine erste Frau hatte inzwischen einen andern Mann genommen. Das war mir egal, ich sagte, nun denn, soll sie bleiben. Die Frau wollte mich nicht haben – deshalb rannte sie weg zu einem andern. So nahm ich eine neue Frau. Ich nahm eine Frau aus Nyamikum und eine Frau aus Mambleip. Ich heiratete zwei aufs Mal. Ich musste sehr viel bezahlen, mein Vater und mein *wau* (Mutterbruder) halfen mir. Meine ganze Familie hat mir geholfen. Auch meine Mutter war ja schon aus Nyamikum hierhergekommen. Unsere Mutter ist aus Nyamikum gekommen. Wir sind deshalb halb von Kimbangwa, halb von Nyamikum. Aber in Nyamikum habe ich doch kein Land. Ich bepflanze nur Boden von meinem Vater. Als ich die Frau aus Mambleip herholte, war meine Frau aus Nyamikum sehr, sehr wütend, sehr, sehr wütend. Es gab eine grosse Sache mit denen in Nyamikum. Fast wäre es zum Kampf gekommen. Sie kamen hierher und wollten kämpfen.

Zeit verging, dann war alles in Ordnung. Die grossen Männer der Dörfer haben miteinander geredet. Es gab keinen Kampf. Die Frau hatte mich eben heiraten wollen, da war nichts dagegen zu tun. Nun ist seither auch meine Frau aus Mambleip hier geblieben, sie stammt aus einem Dorf, in dem man *ba-kundi* redet, nicht *shamu-kundi* wie hier in Kimbangwa.

8.3 Gesänge

8.3.1 *mbərre* (Kitikoli, Clan Kwangrukum/Kwandji)³⁵

*tuna tuna wara
yaguna wara sayke apwi
tuna wara Kaunumbungai
yaguno wara Ulmapma ame*

Wasser schöpfen, dich waschen, hinaufgehen,
du *sayke*-Vogel (Kasuar),
du schöpfst Wasser und wäschst dich
und gehst hinauf in den Weiler Kaunumbu
und in den Weiler Ulmapma.

*nyine naknge na manui
ya nyina li təkwa
nyina li kwakwa
wune kal manui katik
wune nyinat kure
Wətik gambəle
wune nyinat kure
Miembagwa yauiio*

Du Frau (*manui* = Paradiesvogel) aus einem andern Dorf,
da bist du nun und schläfst,
wärest du meine Frau, würde ich dich nehmen,
und wir würden zusammen beim Wasser Wətik sein,
und wir würden zusammen beim Wasser Miembagwa sein.

*simbi gurguneka wangi yaa
gune Selmigut Sarungwande
simbi gurgune kaire laire
wangi yaa gune
sanda landa*

Ich möchte einen *simbi*-Fisch halten
und möchte einen *wangi*-Fisch (Aal) töten
im Wasser Selmigut und Sarungwande;
ich möchte einen *simbi*-Fisch halten
und einen *wangi*-Fisch töten.

*mbuna mbuna aatia
saina yaala
Selmigut Sarungwande
sui wətik buna ati
wano wətik saina yaala*

Ein Gehen und Kommen beim Wasser
Selmigut und Sarungwande.
Zwei *sui*-Vögel gehen dorthin, und
zwei *wano*-Vögel kommen hierher zurück.

³⁵ cf. 6.2.

*mbugni wapi mbugni mburu
mbugni mburu
nyina umba urukwal
wuna maulumba raapo*

*wune tau manui-a
wæluren tabumba ra
wata wuren aramba
nyan wuna kila wama
mənəmbu waro tapu
mənəmbu waro miamba
djambəmba*

*kutmanəl mbəle gune
əknuə yamenəl tamba gune
kwandji apwi
kotmenəl mbəlegune
djambi lambi
yamen lətamba gune
gia leia*

*gulegule wunembu guru-a
wunembu yao
Mbutpun Tagwasapu mi maule
kwotmenu guaru
maule ngələ manu*

*kwandji apwi wigumba wigumba
kaugumba kaugumba
niamyio apwi
wunamba kitnyia kuru
wunambu madja kwaiu*

*salapwi walapwi kə yatni
wuren wipa
yambumba yambumba
sambi salagwip kə
yatni wuren wipa
Mikutagungai yatni wuren
wipa Kitnyianange ame*

*ngamba kula laku wureka
wurure yane
Kaumbul Wapinda
wauren ndumene ya-o
tapu wəluru ara watoru*

*kaəwii kut marat yate
wumba ni wi wangimba makulak
Mbilekwən Marambu
gupuka wunune yao
mi maula kutmenu kwarumaula*

*sərambungwandu sərambungwandu
yambi tagumba yambi lutma
tagumba lutma
ngwande wara
tagumba lakit na yala*

mbugni wapi! – Gedanken entstehen,
dir, Frau, kommt etwas in den Sinn,
und mir Mann kommt auch etwas in den Sinn.

Ich alte Frau habe mir mein Bett zurechtgelegt
und mich hingesetzt,
ich habe eine Palmblattscheide («limbum») zurechtgelegt,
du mein Kind schläfst oben auf dem «tanget»-Busch,
und du sitztst auf dem wilden Taro.

Du *kwandji*-Vogel (Flughund)
hast eine gute Hand – ich denke nach.
Mit guter Hand schlägst du zu,
dich *kwandji*-Vogel bewundere ich,
ich denke nach – ich mag dich sehr,
du schiesst, und er ist ganz tot.

Ein Neuling noch, halte und schiesse
ich schon
ihr könnt in Mbutpun und Tagwasapu
die Schlitztrommel
schlagen.

kwandji-Vogel, du magst Speere und
du magst den Kampf,
ich halte
die Vagina des *niamyio*-Vogels
und gebe ihm Betel.

Einem bestimmten Vogel habe ich
Nachricht zukommen lassen,
sie ging unterwegs verloren,
dem *sambi*-Vogel (Huhn) habe ich
Nachricht zukommen lassen,
sie ging geradewegs zu den Weilern
Mikutagu und Kitnyianange.

Ich habe mein Messer genommen und
habe mich gefreut,
Mann von Kaumbul – Wapinda,
ich habe gerufen, und du kamst, und
ich habe einen Baum gefällt,
habe mir ein Bett bereitet
und habe gut geschlafen.

Du hältst einen kleinen *kaəwi*-Fisch
und einen *mara*-Fisch, du schlägst
sie und du lachst,
ich habe einen grossen *gapuka*-Fisch
getötet im Wasser Mbilekwən und im Wasser Marambu,
und alle Feindesorte haben es gehört.

səra (Huhn)! Ich gehe nun, ich gehe
ganz unter das Gras,
ich gehe mich dort verstecken und
werde nicht zurückkommen,
səra wird ganz verschwinden.

krkso krkso mia
taguso mban wai
Bute Mrtkwande krkso minde
lirio tagumənə mbangui
ndə wəanyu

kulekaua sikure ka mene
kwi wunat gwigware
Bute Mrtkwande sikumenel kaua
wune siku
waremenel gəlune mbiu

yambam yambu turu
nyine yigio paura
nyine yigio ngwauī apwi
turu nyine yigio Ulpingwi
gwauru nyine yigio Bauīange ame

laule laule waigwa
laulandaigwa
yuwi kəbəri waral manui
laula waigwa Sakənge ngai
saule daikwa Suakwo ame

mbakna yəngen kwangen mba
yiro gwaro Amaku ngu duke
wate yingen kwangen yaguge
wate iro kwaro

manui alnda ulul gumbu
arara ngau
ndumbu wapimbu yaua
wutnba kuleki yaua
gwaramba teto

Du hast Bäume gefällt und Baum-
schnüre heruntergeschlagen in
Bute und Mrtkwande,
nun sind die Bäume verdorrt, und die
Baumschnüre sind auch verdorrt und
heruntergefallen.

Ich habe keinen frischen *kaua*-Busch («tanget») umgehauen –
warum also redest du und bist du wütend
in Bute-Mrtkwande?
Früher hast du einen *kaua*-Busch umgehauen
und dich schwarz bemalt,
jetzt habe ich dir dasselbe zurückbezahlt.

Ich habe mich nahe der Strasse hingestellt,
und du bist vorbeigegangen,
nun schlafe ich gut.
Du, *ngwauī*-Vogel, gingst vorbei,
während ich bei der Strasse stand,
du gingst in den Weiler Ulpi und
auf den Dorfplatz Bauīange.

Eine Frau geht hin und zurück,
um ihre Vagina ist sehr viel Schamhaar,
sie geht und kommt von
den Weilern Sakənge und Suakwo.

Zittere nicht so sehr, halte die Frau fest,
du kannst am Fluss Amaku Wasser nehmen,
wenn du am Amaku Wasser nehmen willst,
solltest du nicht so sehr zittern,
du kannst am Amaku Wasser nehmen.

Die Frauen rufen sich zu und lachen
unten am Wasser,
Männer und Yamse kommen und holen
ihre Netzsäcke,
halten sie fest: und wir rennen davon.

8.3.2 mbərre (Nguəlen, Clan Apangendu/Guaru)³⁶

mbakna mənə ya
mənə manuit mbakna mənə ya
srage tigi mbakna mənə ya
gauk mbanga

ngwal Saun wune nyinat
wəlekeli yambu wune nyinat
yauī yambu
sikeire wogeire wəru-a
wəlekeli yambu
yuru-a yauī

Warum schlägst du deine Frau grundlos?
Du schlägst sie mit einem Besen
und mit einer Palmblattscheide.

Du *ngwal* Saun,
Frau! Ich nähere mich dir beim Garten,
mitten auf dem Weg zum Garten,
und sehe dich mit eigenen Augen im Garten.

³⁶ cf. 6.2.

ti nyineka æren
ngengen yuwi
ngian apwi
wuti tagunba ina djambumba

kaua wæte miamba wæte
wæte wane nindiambu
ndu taul kaua

mbugni wapi wignagwa nyalek
yiriauiio kutesua
wignagwa mausua
nyalekgwa nyalekgwa

mbabmu aula wi tugre
mbai sagugre yalagwa
mbabmat wune wogweiu taule
nimbimba ragut kwagut ate
mbaimba sanda landa

mbugni wapi nyina saki
ye nyinero nyina saki
ye nyine kwao
yenineltu kukwaie nyinero
wandænde ndai nyine kwao

ngu tuge yureka wagwandu
wagwandu kaua alnda
wigngwa miamba alnda
nialækgwa

mbugni wapi tal kwia tale
kapa kwia kapa
mbælendu waunendu
anwali talæmba sigeltu
anwali kabamba wangitu

ngu duke yina
nyina mænitba nyina damatba
kaire laire wune nyinat
tak kuru
wune nyinat tama wæuru

bugwa bugwa sayke
Amaku gambæle mba
mbuge sayke ka
wut wune sauem giyu
mandjune sanda landa

Nyimbrim wunembu kælik yo
Nyinam gambæle
Nyinam gambælemba
sarena sangwande wul
simbiga simbiga
kile wangika wangika

Du, Frau, bist dort, ich sehe dich,
dein schönes Haar,
du Vogel *ngian*,
du sitztest auf dem *wuti* und dem *ina*.

Schau den *kaua*-Busch an, schau den wilden Taro an,
du schautst und sagst,
mitten am Weg hat ein Mensch einen *kaua*-Busch
gepflanzt,
und ein Geistwesen hat wilden Taro gepflanzt.

mbugni wapi!
Ein Schössling einer Zuckerrohrpflanze macht ein
Geräusch,
die Wurzel des Zuckerrohrs macht
auch Geräusche im Wasser.

Der Mond geht auf,
er verbrennt das Gras des Graslandes,
eine Palmblattscheide zerschneidet ihn,
ich sage ihm,
er müsse einfach so kommen.

mbugni wapi!
Du Frau hast es falsch gemacht,
du hast dich hingesetzt,
hast mir den Rücken zugewendet und
sitztst zusammengekauert da.

Ich bin Wasser schöpfen gegangen,
und du, Mann, hast gerufen,
du hast gerufen, und der *kaua*-Busch
hat Geräusche gemacht, und die Blätter
des wilden Taro haben Geräusche gemacht.

mbugni wapi!
Ein guter Ort, ein guter Platz,
du bist ein guter Freund von mir
an diesem guten Ort,
an diesem guten Platz.

Ich bin Wasser holen gegangen,
ich habe dein Gesicht gesehen, Frau,
ich habe immer wieder hingeschaut
und habe dein Kinn gehalten,
wir haben unsere Nasen aneinander gerieben.

Der Kasuar (die Frau) kommt und
geht, am Fluss Amaku,
ich beobachte ihn (sie), bleibe
dort und schaue ihm (ihr) zu.

Ich mag den Fluss Nyimbrim nicht,
ich gehe zum Fluss Nyinam,
ich überquere den Fluss Nyinam
und fange einen *simbi*-Fisch
und einen *wangi*-Fisch (Aal).

Amaku kwia gambāle
kwia gambāle
Amaku gambālemba
simbi wune uru
wangi uni-a
kwia gambāle

yambu yambianu
sangwande æteka
mbura wika yānu
kambu wika yānu

yuwi nyina mbura yuwi
kambu yuwi
yuwi nyina mbura yuwi
kambu yuwi
taikwa ællekwa akikwa gral

taku yambu waite
walune kai walune yapa
walune kai wanyenu
wuniali manuirole sigeluru
wuniali manuirole wangiuru

taku yambu waite
wai walakwe
gwai wamale wai walakwe
winyeni-a wanginenu-a
waluna kai-a waluna yapa

takwi yambu waite mia wane
mia wanyineka
lanbu gurignda agru lanbu
satmunda agru

mbugni wapi mbugnina ngait
ilndu
mbugnina ngait ilndu
urena urena waru
urena wiana waru

mbugni wapi agina agina waru
gwandena gwandena yu
silngu tuge kaire laire
yaungu yaguge senda lenda

ngwal Saun yukun yuwi
nyine waru
kute munia gulap gulap
kuti yambu nyine gune
kaire laire
wune nyinek tōnda lōnda

gutuna kwai yaut kwai
yaut kure takne
nyine yaguna wara
tune yaguna wara

Der Fluss Amaku ist ein gutes Wasser,
ich habe einen *simbi*-Fisch gefangen,
und ich habe einen Aal gefangen:
der Fluss Amaku ist ein gutes Wasser.

Ein Feuer brennt,
brennt im Grasland,
brennt in der kleinen «kunai»
(Grasland).

Dein Haar, Frau, das grosse und
das kleine,
dein Haar ist gross und klein,
es bewegt sich,
bewegt sich auf und ab.

Ich nehme den Weg, der hinaufführt,
du nennst mich Bruder,
nennst mich Vater,
wenn du mich Bruder nennst –
mit wem soll ich dann Liebe machen?

Frau, du gehst auf dem Weg, der
hinaufführt, du drehst dich um,
du lachst und nennst mich Bruder
und nennst mich Vater.

Du gehst auf dem Weg, der hinaufführt,
und du, Frau, sagst,
ich solle kommen.
Ich komme und mein Samen tropft hinunter.

Du, *mbugni wapi*, gehst nun zurück
in dein *mbugni* (Arapesh)-Dorf,
du fliegst und gehst dorthin,
du kehrst nicht mehr zurück.

mbugni wapi vertritt sich die Beine,
vertritt sich die Beine,
geht hinauf, geht ganz,
geht sich waschen und schaut hinunter.

ngwal Saun! Frau, dein gutes Haar
wird sichtbar,
im kleinen Fluss stehst du,
deine Brüste aufrecht,
ich stehe und warte und schaue
zu dir, schaue hinunter.

Du Frau schöpfst Wasser und gibst
es der Schwester des Vaters,
du wäschst dich und gehst hinauf –
du schöpfst Wasser, wäschst dich
und gehst hinauf.

nyine manui gumende yagu
nyamenda yare
nyinat kurkian wapi-u
wunembu tæki wale tæki wale
wunembu djangele gwao

gutu yambu gurka manui
gikwa manui
mbakna uniao
gutue te-uniao
nyiwu wie kwai wuniao

Du schöne Frau gehst dich unten waschen,
du setzest dich an die Sonne,
und die Sonne brennt dich,
ich, dein Mann, sitze und schlafe
mit *djangele*-Farbe für Liebeszauber.

Am Weg, der zum Wasser führt,
hält eine Frau einen Mann auf und
macht Liebe mit ihm –
ich habe Liebe gemacht, ich komme,
ihr seht mich, und ihr denkt,
ich komme einfach nur so daher;
ich habe Wasser geschöpft und
Feuerholz geholt, und ich komme.

8.3.3 *mindja Kulæmi* (Yapite Clan Nangikum/Kwas)³⁷

Kulæmi gumbu
Kulæmi gumbu wiy
wigwe yatnækwa
wigwe yatnækwa

alu gwandeki yauio
gumbu wulu
gumbu wulu
djuimbua djuimbu biatnbu

mbai sagwa ngune tai
Kulæmina tureka tureka
wigwala mbai ngu wigwala

mbandjandjik kanækwa
mbandjandjik kanækwa
kaukarak kaukarak-a
kwasauræ æræka
kwadjange æræka
ngwandilo kundi
kaukarak nganga

nanagu ngai me gotgot
gwaru ngile une
walngwande
Waimba gambæle misek gælæte
agurak sagurak
æknu kwa ngra

Waimba gambæle mbuna
mbuna
sainaaina
yagune wara
yamanembui sagi
kwala gaukwalu

Kulæmi, das Wasser kommt,
es siedet und läuft über,
siedet und läuft über.

Auf der gegenüberliegenden Seite
ist das Wasser stark angeschwollen,
es trägt Abfälle mit sich, und
Schaum bildet sich auf seiner Oberfläche.

Ich schneide ein Sagopalmstück zurecht
und entferne das Wasser,
ich entferne es,
und immer neues Wasser entsteht.

Der Vogel *kaukarak* pickt eine Baumfrucht,
ich schaue hinauf und
schaue hinunter,
ich höre ihn rufen und reden,
ich höre die Rede des *kaukarak*-Vogels,
und ich höre die Rede des *ngwangilo*-Vogels

In meinem Dorf schlägt man die Trommel,
ich bin am Wasser Waimba
und pflücke Baumfrüchte,
ich bin dort und höre die Schlitztrommel –
ich werde weinen.

Das Wasser Waimba fließt, und du,
Frau, wäschst dich und
gehst hinauf auf den Berg Yamanembu,
dort seid ihr viele Frauen zusammen,
und ihr sitzt zusammen und redet
und freut euch.

³⁷ cf. 6.2.

Waimba ngu yagu nyine ga
wəgu wai unge
manui-u wəki we une
gaiakna utba guləki
gwaramba teto

Waimba gambəle waigwa
sayke
kwia yagune wara Mikutagu
Kitnyianange sagigwala
kral kwale

sayke alnda biruagwa
biau kwa mian kral sayke
guliagu naliaru

nyinegu we təpuren ngu
lərauren gwau
nyinuna gili sayke
walmba nyine dugio
walmba nyine yaga

Alkup amemba saykena yuwi
saykenayuwī
Alkup amemba saykenayuwī
wune nyinat we we
wuniange rauru
gan kule wambu tabumba

nyine kə wai
səkuren kwadji
gurauren madja
nyine yapa nyine guate
watinde kauno
teileki weileki teito leito

mbaumbe gwaa-n
taundu tabuna wurumbat
wurena ware Ulpinge
Kandeki ame
tabuna wurumbat yaunat piat

mi mbu ngu ngral ngral
mbanguimbu ngral ngral
ngral-u
Wapilin Gambange lui
gwale yale luikwal

yirendjik ti
bausik pukal
kila wama gune
yambat bau mənī kute yambu
simba yambu
nyine kə wurwune ngiyu-a
nyinekə mandjune

Du, Frau, wäschst dich am Wasser Waimba,
ich komme dich betrachten,
ich komme,
du hältst deine Netztasche, und
du berührst deinen Grassrock.

Am Fluss Waimba ist ein Kasuar (Frau),
er geht hinauf und wäscht sich,
er geht hinauf in den Weiler Mikutagu
und in den Weiler Kitnyianange,
ihr Frauen sitzt beisammen,
schwätzt und freut euch.

Ein Kasuar (eine Frau) wäscht sich
und macht Geräusche im Wasser,
er (sie) trägt sein Kind und geht hinauf,
er (sie) setzt sich an die Sonne
und lässt sich trocknen.

Ich denke an dich, Frau,
ich baue einen Wall im Wasser und
grabe tief hinunter,
du schöne Frau wirst dort dein Wasser
holen und wirst dich dort waschen.

Das Schamhaar eines Kasuars im Weiler
Alkup, gute Federn des Kasuar,
ich betrachte dich, und es gelingt mir
nicht mehr, ruhig zu sitzen und zu
schlafen nachts in meinem Bett.

Ich denke an dich, Frau,
ich nehme Betelpfeffer und Betel
und möchte sie dir geben,
aber dein Vater schilt dich,
und ich habe alles noch bei mir behalten
und habe es dir noch nicht gegeben.

Schlaf am Feuer, du alter Mann,
meine Palmblattscheide zum Schlafen
hast du entfernt und mein Feuer auch,
du bist hinauf gegangen in den Weiler Ulpi
und zum Dorfplatz Kandekia.

Ein Baum rauscht, und Baumschnüre
bewegen sich im Weiler Wapilin
und im Weiler Gambange,
die Bäume bewegen sich hin und her.

Der yiren-Baum hat Früchte getragen,
der wama-Vogel (weisser Kakadu) pickt am bau-Baum
und trägt von seinen Früchten weg,
ich beobachte alles vom Weg aus,
ich werde am Wasser unten abpassen
und werde deine Netztasche nehmen
und dir tragen helfen.

*Nyimberim gambāle
waigwa wama yuwi-yu
waigwa wama kundakial
yuwi-a
yuwi nyina wolaku
yuwi nyina paitagu*

*Nyimberim ngu tureka
yenekwa
salawi yenekwa
Nyinam gambāle yagureka
yenekwa ulkia yenekwa
Kulāmi yandū
wogwe wunembiyu*

*Kulāmi yak-na agwindiu
tutbe kaua ragna tābe
miamba takne
agwindium*

*kitnyia aula kwane-kwa
gambakwane
warākwa maule mbiko yai
ndāre ndā ru-ye
teona-ya
wakni wakniye
kaiune yao*

*kandi wapi wakā yina
yambumba
kitnyia ki
anakun kandi wapi patā
kiande gigio
anombu kitnyia kiu*

Der *wama*-Vogel geht beim Wasser
Nyimberim hinauf,
seine Federn sind wunderbar,
sie wippen auf und ab.

Ich habe am Fluss Nyimberim Wasser geholt,
nun bin ich müde,
am Fluss Nyinam habe ich mich gewaschen,
nun bin ich müde,
wenn Kulāmi kommt, sag ihm,
ich sei gegangen.

Kulāmi hat genug, er will jetzt gehen,
ich habe einen *kaua*-Busch gepflanzt,
er hat einen wilden Taro hingesetzt,
und will nun endgültig gehen.

Die Vagina einer Frau – die Frau
schläft im Innern des Hauses und
ich möchte mit ihrer Hilfe mein
Problem lösen,
ich nähere mich dem Haus und bleibe
bei der Eingangstüre stehen,
ich bleibe draussen, stehe dort und
tue nichts und kehre wieder um.

Wir beide gehen Yams ernten,
wer wird unseren Yams aus dem Erdloch
holen und ihn an einem langen, starken
Holzstück festbinden?
Wir beide haben uns geliebt.

8.4 Dorfgespräche

8.4.1 Diskussion um einen Ehestreit³⁸

Saigapa: Leo sollte endlich kommen und zuhören. Wenn er dann spricht, wird sein kleiner Bruder Kiamo hören, verstehen und seiner Rede folgen können.

Dusimbia: Kiamo, mein Sohn, du kannst nicht einfach hingehen und deine Frau Sagulup so ohne weiteres wieder mitnehmen, schliesslich ging sie für zwei Wochen nach Kimbangwa. Wenn diese Woche zu Ende ist, nähern wir uns der dritten Woche. Zwei Wochen lang ging sie in ihr Heimatdorf schlafen, wir können sie niemals ohne etwas zurückholen.

Mairembun: Dusimbia, warte, nachher sollst du sprechen, doch jetzt soll deine Schwiegertochter erst einmal kommen.

Djambapui: Wenn du sprichst, Sagulup, werde ich deiner Rede folgen. Dann werde ich die Ursache der ganzen Angelegenheit zu Ende erläutern.

³⁸ cf. 3.4.2. Beteiligt an diesem Dorfgespräch waren Bewohner der beiden Dörfer Kimbangwa und Bainyik.

Saigapa: Alle, die mit der Sache nichts zu tun haben, dürfen nicht reden. Ihr werdet einfach so dabei sein.

Dusimbia: Wir Brüder sind bereit zu kämpfen, wenn die Familie der Frau Streit will.

Saigapa: Und ihre Brüder, – wo sind denn sie hin verschwunden? Es handelt sich nicht um Spielereien, es geht um Wesentliches.

Dusimbia: Was machen denn jetzt gerade alle ihre jungen männlichen Familienangehörigen?

Djambapui: Einen davon könnt ihr vergessen, da er sie wie ein Schwein zu verjagen pflegt. Mit diesem Mann Leo dürfen wir nicht reden.

Saigapa: Sagulup, du hattest Lust, dich in jenem Dorf zu verheiraten und bist endgültig hingegangen; so verging einige Zeit. Dann kam es zu Streit und Ärger mit deinem Mann und wieder verging Zeit.

Binia: Du gingst an jenen Ort, um zu heiraten. Nun musst du ganz dort bleiben. Du kannst nicht hierher zurückkommen.

Saigapa: So lautet unsere Meinung. Wir sind einer Meinung.

Dusimbia: Ich bin dir nicht böse, Sagulup, meine Frau auch nicht.

Wiapi: Es ist schon lange her, dass ich meiner Tochter immer und immer wieder zurede. Nun schmerzt mich mein Mund. Aus eigenem Entschluss kam sie hierher. Niemand hat sie hier zurückgehalten – es sei denn ihr eigener Wille. Sie hat sich um ihr Haus dort gesorgt, darum ist sie hierhergekommen.

Saigapa: Sagulup ist bereit, jetzt zu reden. Lasst sie zuerst ausreden, dann könnt ihr weiterdiskutieren. Bleibt ruhig sitzen und hört ihr zu.

Dusimbia: Sagulup kam hierher nach Kimbangwa, und Kiamo wollte sie zurückholen. Er wollte sie holen, doch Sagulup widersetzte sich diesem Versuch und wollte Kiamo nicht nach Bainyik folgen. Sie ging nicht nur eine einzige Woche ins andere Dorf wohnen, nein, drei Wochen. Es macht aber nichts, lasst sie hier wohnen. Meine Schwiegertochter wird reden, sie will nun etwas sagen. Wenn sie, die Mutter, hier bleiben will, ist das recht. Wir möchten das Kind zurücknehmen. Wenn sie mit ihrem kleinen Knaben hierbleiben will, ist das recht. Wir möchten das Mädchen zurücknehmen, – wir werden es tun! Wenn sie mit ihrem kleinen Knaben hierbleiben will, ist das recht. Sie wohnt hier mit den Brüdern ihrer Mutter, es ist nicht möglich, dass wir sie mir nichts dir nichts zurücknehmen. Ich wollte sie einfach so zurückholen, doch sie wehrte sich, sie war zu stark. Sie will nun mit ihrer Rede losschiessen. Sollen sie und ihre Leute hier reden, wir werden dabeistehen und zuschauen.

Kiamo: Ich möchte eigentlich eine kleine Versöhnung versuchen und meine kleine Tochter mit mir zurücknehmen.

Dusimbia: Die beiden hatten Streit, Sagulup und die zweite Frau von Kiamo. Es handelt sich also um eine Sache, die die beiden Frauen an erster Stelle angeht. Kiamo war mit seiner zweiten Frau zusammen, als Sagulup das Haus beschädigte. Dies ist die Ursache allen Streites. Kiamo selbst beklagte sich über nichts. Alle drei sassen sie zusammen und gingen in den Garten. Ich sagte, du kannst den Yams im Garten nicht beschädigen, er wird schlecht gedeihen und herauskommen. Warum hast du, Sagulup, all den Yams im Garten verdorben?

Sagulup: Folgendes ist der Fehler; zuerst hat er nur für die zweite Frau gepflanzt, für uns blieb alles liegen. Er hat nur für Ramokin Stecken für den Yams gepflanzt. Ich fragte ihn, was los sei, ob ich etwa nur eine ledige Frau sei? Mein Yams wurde schliesslich zuerst gepflanzt. Der Yams war nun also soweit. Er aber ging Stecken für die zweite Frau stecken. An meinem Yams waren die Rankenblätter verdorben, warum denn pflanzte er nur für die zweite Frau? Darüber war ich wütend, und ich habe all diesen Yams im Garten ausgegraben. Zudem wollte er für mich kein gutes Haus bauen. Wie denn, sind die zweite Frau und ich, seine erste Frau, Schwestern, dass wir in einem einzigen Haus wohnen sollen? Er wollte für uns kein Haus bauen, wir sind doch nicht zwei Schwestern, wir werden doch nicht in einem Haus wohnen! Das Gesetz ist ein anderes; wir *tiyande*, wir zwei Frauen eines gleichen Mannes, wir dürfen doch nicht in einem einzigen Haus wohnen. Das untere Haus ist von früher, es ist nun ganz verfault und auseinandergefallen. Er hat keine Knochen, Kiamo, uns ein Haus zu bauen, seine Knochen sind endgültig schlaff und träge. Er wollte nicht hinaufziehen in den Hauptort und dort für uns ein Haus bauen. Wir sind hierher nach Kimbangwa gekommen aus Sorge um das Haus und um unseren Yams. Nicht um irgend etwas Unbestimmtes haben wir uns gesorgt, als wir hierher kamen. Mein Yams ist zuerst gepflanzt worden, doch er wollte nicht für mich zuerst die Yamsstecken einstecken. Wir gingen zu ihm, und er lachte uns aus, spottete über uns. Er wollte unsern Yams nicht in Ordnung bringen, obschon es doch der frühere Yams war. – Da gibt es noch etwas anderes. Alle wollten meine Kinder nicht bei

sich haben im Dorf, sie haben darüber geschwätzt. Sie sagten, ich sei in mein Dorf gegangen, und als ich zurückgekommen sei, hätte ich die Räude nachgezogen. Alle sagten, wir können ihre Kinder nicht hierbehalten. Doch diese Kinder sind nicht von irgendwem, es sind die Kinder meiner Schwester, meiner jüngeren Schwester Suam. Sie war krank, und ich ging zu ihr. Dies also noch eine weitere Feststellung meinerseits; alle wollten die Kinder nicht bei sich haben und Gerede kam auf – so mein Bericht. Er wollte für uns kein gutes Haus bauen. Er hat nur für die zweite Frau ein gutes Haus gebaut. Du hast das Geld, mit dem du mich gekauft hast, zurückgenommen, um die zweite Frau bezahlen zu können – nun soll allein diese Frau Kinder von dir haben, ich bin nicht mehr fähig und bereit, dir Kinder zu gebären³⁹.

Kiamo: Genug, wir können aufhören zu reden. Hexen und üble Nachrede – sie sollen hier nichts zu Grunde richten. Seid still, schweigt!

Saigapa: Ihr sollt jetzt nicht dreinreden, nachher, ja, da könnt ihr alle wieder reden.

Dusimbia: Redet nicht schon jetzt, erst nachher, wenn alle ausgeredet haben.

Mairembun: Sagulup soll zuerst sich ausreden und dann ihr Bruder Binia; ihr Bruder soll zuerst reden, dann könnt ihr das Wort ergreifen. Binia soll kommen und reden. Du, Yemanban, sei still!

Sagulup: Mein Yams wurde zuerst gepflanzt. Er hat die Stangen für die Rankenblätter noch nicht gesteckt, und er wollte für uns kein gutes Haus bauen, er wusste nur für sie ein gutes Haus zu bauen, für uns aber nicht. Wir wohnen zum Erbarmen. Es ist eine Angelegenheit von Schwestern, in einem Haus zusammen zu wohnen, doch unser Gesetz sollte das von zwei Frauen eines Mannes sein. Wir sind nicht Schwestern, wir werden nicht ein einziges Haus bewohnen, sie ist nicht Suam oder Yaasim. Wir werden nicht unter einem Dach wohnen! Dies ist der Brauch von zwei Frauen desselben Mannes; es ist unmöglich, dass sie in einem Haus wohnen. – Er wollte für uns kein gutes Haus errichten.

Djambapui: Sagulup, sei still und setze dich hin, ich werde nun auf deine Rede eine Antwort geben. Dein Mann war bereit, dieses Haus für dich zu bauen, du aber hast dich auf den Weg gemacht, wolltest nicht kochen, bist nach Kimbangwa gerannt.

Als er dieses Haus errichten wollte, ranntest du weg, gingst in dein Heimatdorf. Die andere, die zweite Frau hat an deiner Stelle für die Männer gekocht. Sie hat also gekocht, und die Männer haben das Haus gebaut. Da sagte die zweite Frau, sie koche das Essen für die Erstellung dieses Hauses, es werde ihr Haus sein, Sagulup sei seggegangen, sie werde in diesem Haus wohnen. Sagulup könne nicht zurückkommen und in diesem Haus wohnen. Nun, so ist es jetzt das Haus der zweiten Frau. Sie wohnt in diesem Haus. Dies allein ist der Kern des ganzen Streites. Kiamo hat dieses Haus für dich in Angriff genommen, er hat für dich dieses Haus gebaut, aber du machtest den Fehler, nach Kimbangwa zu gehen.

Sagulup: Wir waren noch in Kimbangwa, als er das Haus zu errichten begann. Wir waren hier, als er das Haus baute.

Djambapui: Du machtest es so, nun gut, deswegen nahm die zweite Frau deine Stelle ein, und er baute dieses Haus. Du kamst ja hierher. Ich rede, und du benimmst dich und bist wie eine Frau, die irgendwie in der Luft hängt, die weder Fisch noch Vogel ist ... Ich versuche, im Namen der Sache zu reden, zu klären, es ist ja schliesslich etwas, das dich wirklich angeht, es ist deine Sorge. Du brütest hier wieder eine neue Schwierigkeit aus, dann lässt du dort wieder ein Problem entstehen; wir alle mögen das nicht.

Dusimbia: Genau das sage ich meiner Schwiebertochter auch immer. Du pflegst ins andere Dorf wohnen zu gehen, dann änderst du schnell wieder deine Meinung und kommst zurück, dann entscheidest du dich wieder anders.

Sagulup: Ihr benehmt euch eben auf gewisse Art, und dann muss ich weggehen. Die Familie von Dusimbia hilft uns nicht bei der Arbeit. Nur Paulus und Liginyingi pflanzen Yams für uns. In normalen Zeiten nehme ich euren Yams nicht zum Essen, nur wenn ich ein Kind geboren habe, nehme ich von diesem Yams und esse ihn. Normalerweise aber pflege ich nicht Yams von Dusimbia und Kiamo zu essen. Ich esse täglich Yams von meinem Vater.

Als ich das Mädchen geboren hatte, hat Auikwain einen Netzsack hergetragen, meine Mutter Wangandama hat einen Netzsack getragen, Abamale, meine Adoptivmutter, hat mir einen Netz-

³⁹ cf. 3.4.2 S. 56/57; Zusammenhang zwischen Brautpreiszahlung, Recht auf Kinder und Ansprüchen gegenüber Kindern.

sack voll Essen gebracht: sie haben diese Netzsäcke hergetragen, und ich konnte nun essen. Nur von diesem Yams habe ich genommen, nun ist er beendet. Den Yams im Haus habe ich nicht genommen und gegessen, nein. Wieder habe ich ein Kind geboren, und nun ist mein Yams zu Ende. So hat mein Mann es mir gemacht, er wollte meinen Yams nicht zuerst pflanzen, sondern er ging zuerst den Yams der zweiten Frau pflanzen.

Kiamo: Wo bist du denn hingegangen, wo warst du, als ich all dies mein Essen kochte?

Saigapa: Alle, die nichts mit dieser Sache zu tun haben, sollen nicht schwatzen. Wir werden noch reden und hören jetzt zu.

Kiamo: Ich war anderswo, ich wusste nicht, was ihr zwei Frauen zu reden und zanken pflegt. Das Gezänk war zu Ende, die zweite Frau fing wieder von vorne an.

Djambapui: So hat sich Ramokin, die zweite Frau, benommen. Kiamo ging hinauf und jagte sie und wollte sie töten – doch Ramokin rannte weg in den Busch.

Sagulup: Genau so war es, er hat die zweite Frau verprügelt. Er sagte, wenn ihr euch so benehmt, schlage ich euch die Knochen ein.

Kiamo: Sagulup redete davon, dass ich Stecken pflanzen solle, und ich sagte, warte zuerst, ich habe zuerst einigen Yams zu pflanzen, dann aber werde ich die Stangen stecken, sie liegen schon zugeschnitten im Busch bereit.

Saigapa: Ihr dort, schweigt endlich still, Kiamo ist am Reden. Nachher könnt ihr das Wort ergreifen.

Kiamo: Ich habe also die Stangen gesteckt und stand in Gedanken versunken am Fuss eines Baumes und beobachtete die Familie von Sagulup, die mir auf dem Weg entgegenkam. Sie kommen nun näher, und ich beginne zu sprechen und ...

Mairembun: Sprich weiter, er soll deine Rede nicht unterbrechen, sprich, er soll zuhören, du sollst reden.

Dusimbia: Er ging hinauf ins Dorf und sagte den zwei, sie sollten nicht weggehen.

Kiamo: Die beiden kamen hinauf ins Dorf, und ich ging zu ihnen und sagte ihnen, sie sollten zuerst hier warten, ich sei noch im Garten beschäftigt. Als die beiden Frauen kamen, strich ich ein Zündhölzchen an und sagte, wartet zuerst noch. Dann ging ich hinunter.

Ich war damals aus Wewak zurückgekommen von Arbeit, ein Auto hatte mich bis Wagnakum mitgenommen, und von dort bin ich gelaufen. Ich redete so, und Sagulup stand wortlos auf und riss allen Yams aus. Zwei Yamshügel hat sie ausgegraben im Garten. Sie hat also den Yams herausgezogen und alle Bambus- und Zuckerrohrstöcke zerhackt. So hat sie sich benommen – ich habe nichts gesagt. Ich blieb im Garten zurück, sie ging zurück in den Weiler. Man pflanzte Yams für ihren «kleinen Vater» Banguilo, und ich ging nun auch dorthin. Sagulup schaute zum kleinen Knaben von Banguilo, Kwatik. Zusammen liefen sie auf dem Weg. Es verging nur kurze Zeit – nun begannen die zwei Frauen Streit. Warum auch haben die beiden nicht ihren eigenen Yams ausgerissen? Mussten sie gerade meinen Yams zerstören? Darüber war ich wütend. Ich war also noch im Garten, da bemerkte ich sie alle, ich ging hin und fragte, was ist denn das, ist es gar etwa Taro, den ihr ausgerissen und in den Busch geworfen habt?⁴⁰ Das haben sie gemacht! Ich aber schnitt einen Rohrstecken aus wildem Zuckerrohr, einen neuen Rohrstecken, und ich schlug Sagulup damit.

Saigapa: Es ist deine Angelegenheit und deine Sorge, Wenn du Zuckerrohr schneiden willst, um sie zu schlagen, dann ist das in Ordnung, da gibt es nichts zu diskutieren. Schliesslich hat sie deinen Yams kaputt geschlagen, darum hast du sie geschlagen.

Mairembun: Es ist ausdrücklich verboten, etwas im Garten zu zerstören.

Dusimbia: Habt ihr jungen Leute etwa gar ein Zaubermittel, um wieder schnell zu neuer Nahrung zu kommen? Ihr gewöhnlichen Menschen seid nicht befähigt, viel Nahrung entstehen zu lassen. Liginyingi hat mir damals gesagt, Dusimbia, deine Familie schlägt sich im Garten. Alle Angeheirateten, alle Kinder von dir kämpfen im Pflanzgarten. Ihr habt Sagulup zum Weglaufen gebracht mit den Worten, sie werde zurückkommen, den ganzen Yamsgarten zerstören und den Yams in den Busch werfen.

Darauf wollte ich sie schlagen, doch Kiamo selber hat ...

Sagulup: ... sie haben mich am ganzen Körper eingedeckt ...

Kiamo: Dir geschah es recht, hättest ihr beide euch geprügelt und wärt ihr dabei umgefallen, wäre es gut gewesen, eure Sache, doch ihr habt mich bekämpft. Ich stand in der Mitte. Beide schlugen

⁴⁰ Nahrung zu zerstören ist schlimm – sei diese Nahrung Yams, Taro oder eine andere Pflanze.

sich, ich stand dazwischen; sie wirft von ihrer Seite einen Stock, die andere wirft von der andern Seite einen Stock.

Saigapa: Du hast das Essen beschädigt, wenn dein Kind nun vor Hunger schreien wird, was wirst du ihm dann zu essen geben, da du ja euer Essen kaputt gemacht hast? Später kannst du so etwas nie mehr machen!

Leo: Ich, ihr Mutterbruder, habe nichts zu sagen. Ich werde einfach so hiersein. Ich habe nichts zuzufügen, bleibe ruhig sitzen. Ich darf nicht wütend sein auf Sagulup, ich bin eben nur anwesend hier⁴¹. Immer wieder kommt sie hier bei Vater und Mutter wohnen: dann pflege ich nicht zu ihrem Haus hinunterzugehen. Nur wenn ich betrunken bin, gehe ich hin, und schwatze ich mit ihr. Ich pflege die Weiler und Häuser meiner Schwestern zu meiden und bleibe nur in meinem Haus.

Djambapui: Genau so macht er es – vor meinen eigenen Augen. Das ist seine Art.

Saigapa: Ich habe nun etwas dazwischenzuwerfen. Dieses Gericht ist kein offizielles Dörfergericht, es ist ein Gericht vor allen wichtigen Männern (*nəmandu*) des Dorfes, die zuhören können. Auch der grosse Mann Kainandu aus Bainyik muss mithören. Zuerst sollt ihr alle dem Gericht zuhören, dann für Sagulup und Kiamo einen guten Weg finden⁴².

Leo: Als Kiamo kam, um sein Töchterchen zu holen, haben wir nichts eingewendet, wir – Djambapui und ich – sassen in meinem Haus. Djambapui ging hinunter und machte folgende Rede: «Nimm das Mädchen und geh. Redet nicht so verdammten Blödsinn, Sagulup ist wütend und ist nun deswegen hier. Sie werden aber alle zurückgehen. Geht ihr schon voraus, sie wird später nachkommen.»

Mairembun: Kiamo kam vorbeischaun, und Sagulup nahm das Mädchen auf die Seite. Sie setzte es ins Haus und verbarrikadierte und schloss die Eingangstür. Als er also kam und sein Töchterchen abholen wollte, wehrte sich Sagulup und war die stärkere. Ihr dort sollt nicht reden, alle sollt ihr den Mund halten und ruhig bleiben.

Sagulup: Es ist nicht wahr, er lügt, wir rührten Sagosuppe in der Kochpfanne. Er ass davon und machte sich daran, wegzugehen. Er lügt, er ist nämlich gegangen. Alle sassen wir dort, auch ich war dort.

Djambapui: Kiamo, du wolltest das Mädchen nicht mit dir nehmen? Wer denn hätte dich schlagen können? – Kiamo kam damals nach Kimbangwa und rief seine ganze Familie hier zusammen, all seine vielen Brüder. Diese sagten ihm, geh hinunter, geh ins Haus und hole dein Töchterchen ruhig raus. Alle deine Brüder hier, Tkagandi und die andern, wären hilfreich hinter dir gestanden, alle deine drei Brüder hier in Kimbangwa, meine Söhne.

Maurembun: Irgend etwas stand der Sache im Weg, war zu mächtig. Es war nicht möglich, das Mädchen zurückzuholen.

Binia: Ich war noch nicht lange hier in Kimbangwa, als meine Schwester Sagulup mit uns zusammenzog. Sie lebt nun noch nicht so lange wieder hier, dass jemand sie zurückhalten dürfte. Schliesslich wohnt sie hier nicht bei fremden Menschen, nicht bei einem andern Mann, sondern mit ihrer Familie; wir sind eine Familie, lasst sie, sie wird schon wieder zurückgehen.

Saigapa: Einige junge Männer aus Bainyik werden Binia verprügeln?

Binia: Ich bin keine Frau, sondern ein junger Mann! Einmal ging ich ins Hotel trinken. Ich blieb dort, und einige Männer aus Bainyik wollten mit mir streiten.

Mairembun: Diese Rede ist unwahr, sie meinten es sicher nicht so.

Binia: Ich war also dort und sprach mit Kiamo. Ich sagte ihm, komm und hole deine Tochter zurück. Ihr pflegt eben gegen die guten Regeln zu heiraten, und dann gibt es Streit. Du könntest deine Frau ja Schwester nennen, ja, so habe ich geredet: «Geh und hole das Töchterchen.»

Djambapui: Kiamo ging vorbeischaun und kam dann hinauf und wollte seine Mutter schlagen. Seine Mutter aber rannte davon, und er begann, sie überall zu suchen. Er wollte Sagulup verprügeln, doch sie nahm die Kinder und rannte davon.

Sagulup: Ich bin nicht davongerannt. Wir haben uns nur nahe beim Haus versteckt.

Mairembun: Wir haben in Bainyik von diesem Geschwätz nichts gehört, davon, dass man Binia habe schlagen wollen. Es ist Geschwätz von der Strasse. Nur auf der Strasse ging dieses Gerede um und hat einige Köpfe verwirrt, es ist verdrehtes Geschwätz.

Binia: Zwei Männer haben es mir erzählt, zwei kleine Knaben. Beide kamen zu mir und sagten mir, sie

⁴¹ Zur Rolle des Mutterbruders cf. 3.4.1 S. 48 und 3.7.1.

⁴² Zum traditionellen Gericht im Dorf und zum neuen Gerichtssystem ausserhalb des Dorfes cf. 3.7. S. 97/98.

werden dich verdreschen. Als Kiamo mich traf, hätte ich ihn gern geschlagen. Er rannte aber davon und hat dann Lügengeschichten erzählt. Wolltest du denn das Kind nicht mitnehmen?

Djambapui: Das ist Gerede, das auf der Strasse verdreht worden ist. Ich werde sagen, wie es war, ihr sollt zuhören. Immer wieder pflegt Sagulup ihrem Mann folgendes zu sagen – und genau dies wird dann verdreht weitergegeben. Sagulup pflegt zu sagen, alle meine Brüder in Kimbangwa sind gute Männer, ihr Männer aus Bainyik aber könnt es mit ihnen nie aufnehmen. Aus dieser Art Denken entwickelt sich der Kern des vorher erwähnten Geschwätzes.

Kiamo: Das ist wahr, alle Frauen reden immer wieder auf diese Art daher. Sie nehmen Stöcke und machen sich über die Männer lustig, indem sie sagen, du bist kein grosser Mann, du bist kein besonderer Mann – auf diese Art charakterisieren sie uns. So beschämen uns die Frauen, sie sind unser Feind, die Frauen.

Djambapui: Sagulup sagte immer wieder, sie werde in ihr Dorf zurückkehren, sie werde zu Vater und Mutter gehen, wenn man sie zurückholen komme, werde Binia, ihr Bruder, dreinschlagen.

Mairembun: Und Binia sagte, die jungen Männer aus Bainyik seien wie Frauen. Kiamo sorgt sich nur wegen dem kleinen Mädchen. Um das andere Kind, den kleinen Knaben, der noch an der Brust trinkt, sorgt und kümmert er sich nicht gross.

Sagulup: Diese andere Frau, für die du bezahlt hast, soll dir Kinder gebären (wütend und spöttisch).

Djambapui: Sagulup, ist dein Töchterchen von deiner Arbeit und von deinem Essen gross geworden, oder ist dein Mann für die Nahrung aufgekommen, so dass das Mädchen essen und wachsen konnte?

Sagulup: (drohend) Hast etwa du, Vater meines Mannes, oder du, Vater der andern Frau, zu diesem Mädchen geschaut?

Saigapa: Hört auf – wenn nun dieser kleine Knabe hier in Kimbangwa bleibt, wo gibt es denn ein Plätzchen für ihn zum Sein, später, wenn er ein Mann sein wird? Es gibt für ihn keinen Lebensumkreis hier, keinen Garten zum Bepflanzen.

Wiapi: Ich habe viele, viele Kinder, die jetzt heranwachsen.

Dajmbapui: Da hast du es, Sagulup, hier bist du und machst viel Gerede und verursachst für uns viel zu viele Schwierigkeiten.

Wiapi: Sagulup, Tochter, wie ist es mit später, wirst du dann zu mir schauen? Werden deine Kinder für mich sorgen? Es gibt viele Kinder, die auf meinem Teil Land heranwachsen⁴³.

Djambapui: Bald wirst du für uns sorgen, du wirst hart arbeiten und uns alle versorgen. Nun werden wir bald auf deine Kosten leben können. – Du versprichst viel – ich werde dich schlagen.

Saigapa: All die vielen Männer und Frauen sollen nicht daherreden.

Leo: Ihr seid daran, in die Luft zu reden, Nutzloses zu sagen. Ihr könnt nicht über Busch und Gartenland und was alles reden, ihr sollt jetzt nicht über den Boden diskutieren.

Djambapui: Als sie unten in Bainyik wohnte, hat sie sich nicht gut benommen, folglich ist sie immer wieder weggerannt und immer wieder hierher gekommen. Ich habe mit ihr geredet, ich habe mit ihr geschimpft, doch sie hat sich immer wieder über meinen Zusppruch hinweggesetzt. Immer wieder ist sie hierher gerannt.

Sagulup: Wer denn schaut in Bainyik zu meinen Kindern, so dass ich im Garten arbeiten kann? Ihr Vater scheint sich vor den Kleinen zu ängstigen, er liebt es nicht, wenn sie auf seine Haut pissen.

Saigapa: Das, worüber ihr redet, ist es nun beendet? Hört zu, ich werde euch etwas sagen. Du, Djambapui, hast den Kindern diese schlechten Sitten beigebracht, nun folgen sie dir. Das Haus ist die eine Sache. Du musst ein Haus bauen, Kiamo, dann werden die Frauen zufrieden in guten Häusern wohnen. Du selbst sollst einen Platz bestimmen und ein Haus bauen, du, Kiamo, sollst Essen pflanzen, ernten und im Esshaus speichern, so dass deine Frau von diesem Essen nehmen kann. Sie wird essen und glücklich leben.

Mairembun: Es ist wahr, du sprichst hier von einer Sorge, die alle Frauen beschäftigt.

Wiapi: Geht nun und baut in aller Eile ein Haus für meine Tochter.

Saigapa: Ihr werdet euch nun wirklich beeilen müssen, ein Haus bauen und die Wände fertig stellen. Sie wird dort wohnen. Du, Kiamo, sollst nicht von der Arbeit absehen und untätig im Busch herumstreichen. Wenn du das Haus fertig gebaut haben wirst, sollst du arbeiten, Essen pflanzen. Sie wird essen und gern in deinem Dorf leben.

Mairembun: Dies ist ein wahres Wort aus alter Zeit, aus der Zeit unserer Vorfahren noch. Immer wieder müssen wir mit dem Sohn Kiamo hadern. – Ihr seht, Wiapi lebt gut, beobachtet ihn und

⁴³ Zur Bodenfolge und zum Verhältnis Männer eines Clanes und vorhandener Clanboden cf. 3.4.3.

folgt seinen Taten. Unten in seinem Dorf hat Kiamo kein Haus gebaut, und er ging auch nicht nach Kimbangwa ein Haus bauen. Kiamo, du musst zwei neue Häuser bauen, eines für Sagulup und eines für deine zweite Frau. Wenn dann die beiden in einem je eigenen Haus wohnen, werden sie zufrieden leben.

Wiapi: Ihr sollt Palmblattwedel suchen und Baumschnur. Beides könnt ihr leicht finden, es gibt es nahe bei den Wohngebieten. Ihr müsst sehr schnell ein Haus bauen.

Mairembun: Gerade über diesen Punkt, den du jetzt erwähnt hast, ärgern wir uns auch immer wieder bei Kiamo.

Dusimbia: Ich kann nie böse sein, weder auf den Yams noch auf die Menschen. / Ich weiss nicht, wie ich böse sein könnte gegen irgendwelche Menschen. / Ich pflege keine Männer mit dem Speer zu bekämpfen. / Alle Menschen sind mit mir, / sind meine Freunde.

In der Vergangenheit haben meine Vorfahren nie einen Mann aus Kimbangwa mit dem Speer umgebracht. Nur ein Mann namens Kaunore hat bei euch ein Zeichen auf diese Art gesetzt. Ich, so wie ich hier vor euch stehe, bin aber ein Nachkomme von Sura, hier stehe ich, ihr könnt mich sehen. Leo, ich bin von gleichem Blut wie du, nur bin ich woandershin wohnen gegangen. – Wenn Sagulup bei euch in Kimbangwa bleiben möchte, ist das in Ordnung. Wenn sie den kleinen Knaben behalten will, so ist das ihre Angelegenheit. Er ist der Wechsel für sie.

Winauru: Dusimbia, ich werde nun antworten auf deinen Gesang von vorhin. Was du eben gesungen und erwähnt hast, ich habe es auch vernommen, es ist wahr. Du hast gut gesprochen. Vor langer Zeit, zur Zeit unserer Vorfäter, gab es einen Mann mit dem Namen Warpuli. Er ging weg, und Sura nahm seinen Platz ein. Heute nun hast du den Platz von Sura eingenommen.

Dusimbia: Von einem andern Mann allerdings besteht ein Speerzeichen. Wenn ich nun ein Stück Busch bei euch in Kimbangwa roden würde und Yams anpflanzen würde, dann kann der gepflanzte Yams nicht verderben, er muss dann gut gedeihen⁴⁴.

Winauru: Vor langer Zeit hat Warpuli meinen Vätern berichtet davon. Meine Väter haben wieder davon geredet, und ich habe es vernommen. Warpuli wohnte dort und ging weiter nach Süden, und Sura nahm seinen Platz ein. Sura kam von Süden herauf, also von dort, wo heute der Weiler Selmak liegt – man sieht dort eine Kokospalme. Er kam und liess sich hier nieder.

Djambapui: So ist und war die Sitte, ihr habt es gehört. Sura ist gekommen und hat gesungen.

Saigapa: Ihr sollt darüber nachdenken und euch bereitmachen, ihm mit einem andern Gesang zu antworten. – Die Frau wohnt hier bei ihrem Vater, dagegen gibt es kein Gesetz. Wäre sie zu ihrem Mutterbruder oder zum Kind ihres Mutterbruders gezogen, dann allerdings wäre das nicht recht gewesen, dann wäre das einer Schande gleichgekommen. Nun ist sie aber bei ihrem Vater.

Wiapi: Sie ist nicht hinaufgegangen ins Haus ihres Mutterbruders Leo. Sie kam zu mir wohnen, zu ihrem leiblichen Vater. Es gibt nichts zu diskutieren, ihr könnt kommen und sie abholen. Sie hat sich nur ums Haus Sorgen gemacht, deswegen ist sie hierhergekommen. Wir haben Kiamo nicht dazu angehalten, einen Ring zu bringen, um die Asche des Feuers, an dem Sagulup hier wohnte, damit zu entfernen⁴⁵. Weder ich noch Binia haben davon je gesprochen. Sie kam einfach so hierher, ihr könnt sie zurückholen kommen.

Djambapui: Auch Leo ist eigentlich ihr Vater. Auch er kann keinen Ring verlangen.

Saigapa: Ihr habt diesen Ring vergebens hierhergebracht, wir können ihn nicht annehmen. Ihr werdet diesen Ring mitsamt Sagulup wieder zurücknehmen. Wir können diesen Ring, den ihr hierher gebracht habt, nicht behalten.

Wiapi: Ich habe kein Recht, etwas von euch zu fordern, Leo darf ebenfalls nichts von euch fordern.

Saigapa: Kiamo, mein Sohn, hast du Sagulup mit einem guten Stock geschlagen oder mit welcher Art Stock?⁴⁶. Wenn nun Sagulup wirklich zu ihrem Mutterbruder gerannt wäre, wärest du dann in der

⁴⁴ Zum Zusammenhang von erlaubtem Pflanzen auf bestimmtem Gartenland und gutem Gedeihen dank der Hilfe und dem Wissen der Ahnen cf. 3.7.2 und 4.4.

⁴⁵ «Die Asche des Feuers entfernen» ist ein metaphorischer Ausdruck, der bedeutet, dass man die Mühe, die sich jemand gemacht hat (ein Feuer aus Holz machen, von dem am Schluss allein die Asche übrigbleibt), verdanken oder kompensieren möchte.

⁴⁶ «Mit einem guten Stock schlagen» ist Metapher oder verschlüsselte Rede und heisst, einiges Muschelgeld (*yuwa*), also Wertgegenstände zu besitzen, womit allenfalls begangenes Unrecht wieder gut gemacht werden kann.

Lage gewesen, besagte Sache zu bringen, die Angelegenheit nach unserer Väter Gesetz wieder in Ordnung zu bringen und Sagulup zurückzunehmen?

Mairembun: Sagulup kam hierher, wenn sie sich genau überlegt, was sie sagen will, wird sie gewiss nicht Nebensächliches äussern.

Winauru: Dieses Kind, Sagulup, hat von meiner Hände Arbeit gegessen und wurde dabei gross, hier, hier seht ihr meine Finger. Von meiner Hand hat das Kind gegessen, und es ist gross geworden. Ich habe dieses Kind zu mir genommen. Als Tapokwin, der Mann seiner Adoptivmutter Abamale, sein Leben in den Fluten des Flusses Amaku verlor und das Kind zurückliess, habe ich zu ihm geschaut.

Wiapi: Ich mag all dies Gerede nicht. Jetzt gerade sollt ihr sie mitnehmen und morgen sollt ihr meiner Tochter ein Haus bauen.

Saigapa: Ja, das ist recht, ihr müsst sie mitnehmen und ein Haus bauen. Vorher habt ihr kein Haus gebaut, und sie hat sich sehr gesorgt und gequält. Beide Frauen wohnten in einem Haus, und so waren sie frech zueinander und haben sich viel geankt.

Dusimbia: Ich habe für diese Frau Sagulup den Heiratspreis bezahlt. Nun machen die Kinder Geschichten, und ihr alle redet viel zu viel.

Saigapa: Die Frau hat Kinder geboren, alles ist in Ordnung. Aber die andere, die zweite Frau, hat keine Kinder geboren; Kiamo, du kannst nicht mehr zu ihr schauen.

Djambapui: Ich habe genug von Sagulup. In Bainyik rede ich ihr jeweils zu, doch sie hört nicht auf mich. Ich mag nicht immer wieder anhören müssen, was Sagulup sagt, ich habe genug. Sei dem, wie es sei, es ist nun genug, reden wir nicht mehr von Sagulup. Sie wird sich wieder beklagen, sie wird nicht zufrieden leben.

Saigapa: Ständig streiten die zwei, streiten, zanken, ärgern sich, zerbrechen Yams, zerbrechen Pfannen; es ist harte Arbeit, zu schlagen und zu disputieren. Tut etwas, erarbeitet Nahrungsmittel! Ich sage euch, diese unsere Erde verlangt harte Arbeit, wirklich harte Arbeit! Die Menschen, die im Westen von uns wohnen, wir nennen sie *mandji*, haben es gut, sie leben in Ordnung, ihre Rede ist gute Rede. Sie reden sich aus und leben gut zusammen, egal ob sie zwei oder drei Frauen eines Mannes sind – wir Männer aber und Frauen von Kimbangwa, Bainyik und Djame, wir *shamukundi*, kennen dieses gute Zusammensein nicht. So geht eben die Geschichte von früher; Feuer wurde entzündet und weggetragen. Als der Fluss Wutpam überquert wurde, wurde auf dem andern Ufer das Feuer gelöscht. Wir hier auf dieser Seite des Flusses sind nur dummes Zeug gegen diejenigen jenseits des Flusses⁴⁷.

Ihr Männer von hier könnt nicht zwei Frauen heiraten. Zwei Frauen? Denkt nicht daran! Wir auf dieser Seite des Flusses sind gerade fähig, jeweils eine Frau zu heiraten. Jeweils eine Frau haben wir, eine heiraten wir, so ist es recht. Es ist nicht einfach, es ist wirklich hart hier, zwei Frauen zu haben. Du arbeitest und arbeitest ununterbrochen, und wirst wirklich müde und abgeschlaft dabei. Mehrere Frauen haben bedeutet viel Arbeit, harte Arbeit. Kiamo aber wird noch eine andere Frau nehmen. Er wird eine andere Frau dazuheiraten, und ihr werdet sie bezahlen. Ich stehe da, und du redest, und wie du redest, und wie ihr dann die Rede weiterspinnt, ist nicht in Ordnung.

Mairembun: Alle Gesetze sind so. Genau das sage auch ich immer wieder, doch ihr wollt meinen Mund schliessen. Benehmt euch nach Sitte, Brauch und Gesetz, zeigt, dass ihr euch danach halten könnt, ich werde zuschauen. Keiner kann meine Rede übertreffen.

Djambapui: Alle ihr Leute von Djame, Kimbangwa und Bainyik macht es genau so, wie Saigapa gesagt hat – alle befolgt ihr dieses eine Gesetz.

Saigapa: Du, Kiamo, wolltest ja schliesslich zwei Frauen heiraten, nun beklagst du dich und bringst die Rede immer wieder darauf?

Wiapi: Ich werde beobachten und prüfen, ich werde die Kinder und die Mütter prüfen, und dann werde ich – dementsprechend – Bezahlung verlangen.

Saigapa: Die Dorfdiskussion über Sagulup ist nun zu Ende. Wenn ihr irgend etwas sonst sagen wollt, dann redet jetzt.

⁴⁷ cf. 3.2 S. 27/28 (zweites Beispiel).

8.4.2 Streitgespräch anlässlich eines Yamstausches (mbalewapi)⁴⁸

Saigapa: Eine gute Palmblattscheide hast du genommen, / ein gutes Bett hast du damit gemacht, *ngwal* Sukurumbun und Gutasipua; / ein schlechtes Stück Palmblattscheide hast du genommen, / kein gutes Bett hast du dir bereitet, / der *wundingil*- und der *mambutap*-Yams rennen davon. / Der Yams folgt dem *kaua*-Busch der Vorfahren, / er folgt dem wilden Taro des Vaters / im Weiler Ndupagu und auf dem *ame* Gambangwande; / er folgt dem *kaua*-Busch der Ahnen / und dem wilden Taro des Vaters⁴⁹.

Du musst ein gutes Bett für den Yams machen, du kannst kein schlechtes Bett machen. Wenn du kein gutes Bett machst, dann ... Schau, nun folgen alle dem *kaua*-Busch der Vorfahren und dem wilden Taro der Väter, den ich früher gepflanzt habe⁵⁰. Auch dieser Yams folgt den Gesetzen von früher. Du musst dich richtig benehmen, du kannst nicht tun, was du willst, du musst dich richtig benehmen.

Wo ist Nyitbagun hingegangen? In welche Schule ist er gegangen? Ist ihm überhaupt etwas gelungen? Ich bin kein Nichtsnutz, ich habe schon lange vorher einen Gesang gemacht, habt ihr ihn nicht gehört? Früher haben es unsere Väter genauso gemacht. Ich mag euer Geschwätz nicht.

Winauru: Alle ihr Männer, die ihr der andern Seite (*ara*) angehört, dieser Mann, der jetzt gesprochen hat, will euch ja nur helfen!

Saigapa: Wenn ihr euch weiterhin so benehmt, renne ich vor euch davon. Nur Wamalapu benimmt sich gut und wohnt zusammen mit seinem Vater Wulnəmbia am selben Ort. Ihr aber wohnt entweder oben auf dem Hügel oder unten am Wasser, ihr wohnt, wo es euch gerade passt, und ihr benehmt euch nicht gut, ich werde vor euch davonrennen⁵¹.

Wunyura: Wenn ihr euch weiterhin so benehmt und hingeht, wo es euch gerade passt, dann werdet ihr immer an einem solchen nichtsnutzigen Ort sein wie jetzt.

Saigapa: Lass sie doch! Nehmt an, dass nur ihr guten Yams geerntet habt. Was werdet ihr dann schon tun können mit eurem bisschen Yams? Ich, der ich unten im Weiler Makuliu wohne, habe an alle meine Angehörigen gedacht und bin deshalb hierherauf gekommen zum Reden. Hier habe ich nun meinen Gesang gemacht.

Lukapi: Wir sind beide hier oben, er und ich. Wenn wir etwas tun wollen, dann wird dein Vater Goliambu sehen, was wir tun, dein Vater, Saigapa!⁵²

Saigapa: Ich höre, was du sagst, deine Rede, mein Sohn, ist gut.

Wamalapu: Wenn du dich gut benimmst, wird Goliambu dir tatsächlich helfen.

Sarembange: Wenn du tust, was dir gerade so in den Sinn kommt, und wenn du darüber hinaus noch eher Nyitbagun als Saigapa folgst, dann wird Goliambu dir, Lukapi, nicht helfen.

Saigapa: Ich stehe eben zwischen euch allen; diese und jene Familie kann mir helfen.

Lukapi: Warum seid ihr beiden Männer aus Djame zu uns an unseren Yamswettstreit gekommen?

Saigapa: In ihrem Dorf gibt es Streitigkeiten – deshalb sind sie zu uns gekommen und wollen mit uns im Yamswettstreit mitmachen. Ich selber wohne unten am Fluss, ihr aber, die ihr oben auf dem Hügel wohnt, könnt rufen wie der *kapule*-Vogel⁵³.

⁴⁸ cf. 4.3.4. Am Yamstausch, der in Kimbangwa stattfand, nahmen auch Gäste aus den Dörfern Djame, Bainyik, Maprik und Waignakum teil.

⁴⁹ Bei Dorfdiskussionen beginnen vor allem *nəmandu* ihre Rede häufig mit einer Strophe eines Gesanges, die zu dem passt, was sie in der nachfolgenden Rede sagen wollen. Vorausreflektierend wird stichwortartig oder metaphorisch-symbolisch ihr Anliegen ausgedrückt. Ein solcher Gesang, zu dem der Sänger oder Redner auf dem Dorfplatz hin- und herläuft mit einem Speer in der Hand als Zeichen seines Durchschlagewillens oder mit einem speziellen Blatt als Friedens- oder Tabuzeichen, sammelt auf erstaunliche, faszinierende Weise die Aufmerksamkeit der Zuhörer. Heute sind viele nicht mehr fähig oder bereit, auf diese Art den Rhythmus einer Dorfdiskussion mitgestalten zu helfen.

⁵⁰ Zeichen eines erfolgreichen, besonderen einstigen Yamstausches.

⁵¹ Diese Aussage bezieht sich auf das richtige Einhalten von Tabus während der Zeremonialyamszeit.

⁵² cf. 3.7.2 und 4.4; Präsenz und Hilfe der Ahnen.

⁵³ Dies ist ein Lob an die beiden andern Männer, dass ihre Rede sehr weit trage – wie der Gesang des *kapule*-Vogels –, also gute Rede sei.

Ndukabre: Wo soll denn der Yams sein?

Sarembange: Ihr müsst versuchen, von der Hinterseite ins *pute*-Männerhaus hineinzugehen; der Yams steht beim hinteren Ausgang.

Winauru: Geh zur Schlitztrommel, schlage sie, / Sukurumbun und Gutasipua, / geh hinein zur Schlitztrommel und schlage sie. / Geh hinein, Ndusaki-Kaunaure, / halte die Schlitztrommel, schlage sie!⁵⁴

Als Ndukabre noch ein ganz kleiner Junge war, lebte er im Dorf seines Vaters, in Djame. Nun ist er zu uns gezogen und gehört in unseren Weiler Kaubute. Sein Schwein ist sehr alt, ihr aber wollt versuchen, etwas mit ihm zu tun, ihr schärfst das Messer und tötet es?⁵⁵ Nun, ich werde zum letzten Mal versuchen, was ich mit so einem Yams anfangen kann – nachher werde ich sterben. Aber warum denn habt ihr das getan? Warum fordert ihr nicht jüngere Männer heraus? Früher gab es keinen einzigen Mann, der sich getraut hätte, mir zu sagen, Winauru, dieser Yams ist für dich⁵⁶. Alle meine Frauen sind gestorben, ich lebe allein. Wer hilft mir? Gut! Ich weiss, wie man *gwar-wapi* erntet. Ich werde also alles tun, um einen grossen, langen Yams ernten zu können. Doch ihr vom Clan Sarekum und vom Clan Kwangrukum werdet dann trotzdem nichts verrichten können, euch fehlt es doch am Wichtigen. Falls ihr den Yams an der Stange brecht und pflanzt, wird nur ganz kleiner Yams daraus entstehen. Er wird nicht lang wachsen können. Ihr habt ja alle gegen die Gesetze der Ahnen geheiratet⁵⁷.

Saigapa: Vater, du bist zu mir heraufgekommen, bist wieder zu dir zurückgekehrt, und ich habe zu dir gesagt, als du noch jung warst, gab man dir den Namen Gwaselu. Als dein Sohn habe ich mir gedacht, dass du ja früher sehr fähig warst. Nun, da du älter, älter und älter geworden bist – wirst du nun dieses Wissen mit dir in den Tod nehmen, habe ich mich gefragt. Deshalb bitte ich dich, mir von deinem Wissen zu lehren. Hier bin ich, will dich fragen und denke mir, dass du mir vielleicht etwas sagen wirst. So wage ich es denn, dich zu fragen. Lehre mich zuerst Dinge, die du weisst, dann kannst du sterben⁵⁸.

Winauru: Ihr alle wolltet das Schwein Djapakwimbel des Clanes Mindekum des Dorfes Djame binden und ihm die Hauer schärfen⁵⁹.

Saigapa: Lehr mich zuerst etwas, lass mich das Gelernte erst einmal praktisch anwenden, schau, wie ich es mache – dann kannst du sterben und auf der andern Seite allen verstorbenen Vätern von mir erzählen.

Winauru: Mein Vater Sikumbel hat, als er noch lebte, den *ame* (Dorfplatz) Bute errichtet. Darauf ist er etwas hügelabwärts gezogen und hat den *ame* Djambigamu errichtet.

Saigapa: Lehre mich noch vieles, dann kannst du sterben, und ich werde den Nachkommen deine Geschichte weitererzählen.

Winauru: Bald wird Djapakwimbel sterben, warum nur habt ihr versucht, ihn jetzt noch abzuschliessen?

Saigapa: Damals, als du den Namen Uingu und den Namen Nialulak nach einer Initiation erhieltst, haben das nur deine Väter, die damals noch lebten, gesehen – nun sind sie alle gestorben. Ich möchte, dass du es jetzt genau so machst wie sie es damals getan haben. Dann werde ich beruhigt sein.

Winauru: Warum habt ihr alle mich nicht damals herausgefordert, als ich noch Sikumbel hiess? Heute

⁵⁴ Sukurumbun, Gutasipua sind zwei *ngwalndu*-Geistwesen Kimbangwas: Hinweis auf oder Anrede an Männer aus Kimbangwa. Ndusaki – Kaunore sind zwei Weiler in Djame.

⁵⁵ Winauru fragt, warum man ihm als Kampfherausforderung einen Yams übergeben habe, er sei doch schon zu alt, um im Yamswettstreit noch mitzuhalten. Er nennt sich das alte Schwein seines Enkels Ndukabre. Das geschärfte Messer bezieht sich auf den Zeremonialyams, den er im Wettkampf eben erhalten hat

⁵⁶ Er lobt sich, wie gut er Yams zu pflanzen wusste in jüngeren Jahren. Keiner getraute sich damals, ihn in einem Wettstreit zu verwickeln, aus Angst, der Verlierer dabei zu werden.

⁵⁷ Er fordert nun im Wettstreit die andere Seite, *ara*, heraus und lacht über sie, dass sie zu einem wahren Wettkampf doch nicht fähig sei.

⁵⁸ Das Ganze ist als eine Lobrede auf Winauru zu verstehen.

⁵⁹ Djapakwimbel ist das – wohl mythische – clanspezifische Schwein dieses erwähnten Clanes in Djame; hier meint Winauru, dessen Vorfahren ursprünglich aus Djame stammten, mit Djapakwimbel sich selber.

heisse ich Djapakwimbel. Den Namen, den ich von Djame erhalten habe, habe ich gelassen, ich habe nun einen neuen Namen⁶⁰.

Saigapa: Viel Gutes hast du getan, – wir haben es mit eigenen Augen gesehen. Hier in Kimbangwa hast du keine Brüder oder Söhne – die sind alle in Djame...

Winauru: Ihr wollt mich also jetzt töten und meine Hauer nehmen? Früher war ich gut und fähig. Nun sollt ihr beide, Saigapa und Sarembange, grossen, langen Yams ernten.

Saigapa: Später sollst du dann von uns erzählen dort auf der andern Seite. Zuerst lass uns etwas Besonderes schaffen, schau zuerst zu! Dann kannst du sterben und den Ahnen von uns erzählen. All unsern Vätern!

Lukapi: Wamalapu, geh schauen, wie die andern das Schwein zerteilen.

Wulnømbia: In die Kokospalme bläst der Wind, / die Betelplame macht Geräusche / in Guarusaki und Walmenga; / der Wind bläst in die Kokospalme und / die Betelplame singt.

Ich habe versucht, mit Bainyik I und Bainyik II etwas zu erreichen, aber es ist nicht gelungen⁶¹.

Saigapa: Nun ist es eben so, und wir rufen die Namen *kumundji* und *kwiendji*⁶². Ihr beiden, Kutøpma und Gambe, ihr beiden Männer aus Djame und Bainyik, seid Freunde. Wir haben diesen Netzsack genommen und lange mit uns herumgetragen, nun haben wir ihn weggelegt. Wir haben einen neuen Netzsack genommen⁶³.

Ndukabre: Sarekisik, ich bin überhaupt nicht dein *djambera*!

Saigapa: So machen wir es hier in Kimbangwa eben.

Ngeløkambe: Du Kind bist hierher zu uns gekommen und hast Freude am Yamspflanzen, und wir haben Freude an dir.

Mbugnitipe (Djame): In Djame kümmert sich niemand um Zeremonialyams. Deshalb sind wir hier zu euch nach Kimbangwa gekommen und holen uns Feuer. Wir werden das Feuer nach Djame tragen. Die Männer dort können damit machen, was sie wollen, wir selber sind alt⁶⁴.

Saigapa: Wenn ihr in Djame es so treibt, dann werft ihr doch alle schwarze Farbe und alle roten Blumen weg ins Wasser!⁶⁵

Früher hat unser Dorf alles Wissen und alle Rede von euch übernommen – früher. Männer von allen Orten sind zu euch nach Djame gegangen und haben mit euch geredet. Heute aber habt ihr alle schwarze Farbe und roten Blumen weggeworfen, ins Wasser. Ich mache mir Sorgen eurentwegen und habe deshalb zu euch gesagt, dass ihr von uns Feuer nehmen könnt, es zu euch nehmen könnt, es bei euch entzünden und daran schlafen könnt.

Ich weiss nicht, was dann in deinem Dorf, Mbugnitipe, geschieht. Es gibt dort viele wertlose Männer ohne Wissen. Werden sie dir helfen können? Wie auch immer, ihr zwei Männer, *kumun* (Vogel) und *kwin* (Vogel), könnt euch trotzdem zusammentun und versuchen, etwas Gutes zu erreichen.

Wulnømbia: Denkt gut nach, hört gut auf diese Rede. Wenn ihr irgendetwas erreichen wollt, müsst ihr euch versammeln und miteinander reden. Wenn ihr ein Haus bauen wollt, müsst ihr euch zusammentun. Wenn Streit entsteht, müsst ihr ebenfalls alle zusammenkommen und darüber reden und den Streit zu beenden versuchen.

Wenn ihr, Kinder von Trkaseigel in Bainyik, fähig seid, den Streit mit eurem Vater zu beenden, dann tut es. Aber ich setze nun für die Männer in Kimbangwa ein Tabu bezüglich Bainyik. Wenn ich es will, dass wir dorthin gehen, könnt ihr aus Kimbangwa mir folgen. Wenn ich aber nicht hingehe, dürft auch ihr nicht gehen. Trkaseigel muss eben nun allein dort in Bainyik bleiben. Ich

⁶⁰ cf. 3.4.3 (zur Namengebung).

⁶¹ Hinweis auf einen vergangenen Yamswettstreit, bei dem Bainyik trotz Herausforderung nicht mitmachte. – Bainyik I ist der Teil des Dorfes, der westlich des Flusses Amaku liegt, Bainyik II der Teil östlich des Amaku.

⁶² cf. 3.6.3 S. 92/93.

⁶³ Hinweis auf die Freundschaft mit Bainyik, mit dem man früher Yamswettstreite ausgetragen hat. Man hat dieses Dorf diesbezüglich fallengelassen und ist nun mit Djame im Wettstreit verbunden.

⁶⁴ Feuer ist in diesem Zusammenhang als Metapher verwendet und bedeutet Yams.

⁶⁵ Schwarze Farbe/rote Blumen sind Schmuck von Männer, die im Yamspflanzen oder sonst in einer männlichen Tätigkeit erfolgreich waren. Die Farbe und die Blumen fortwerfen, heisst: keine guten, jungen Männer mehr haben.

- habe gedacht, dass sie dort gut zu ihm schauen. Deshalb sagte ich ihm, er solle ruhig dort bleiben. Ich sagte ihm, er solle dort wohnen bleiben – doch nun sorgen alle schlecht für ihn.
- Saigapa: Sie haben keine guten Palmlattscheiden genommen, um ihm ein gutes Bett zu bereiten.
- Wulnǝmbia: Diese Hunde und Schweine⁶⁶ arbeiten eben alle bei Weissen auf Stationen und Plantagen. Keiner wohnt wirklich im Dorf. Nun werden wir unsere eigenen Knochen ausprobieren⁶⁷. All ihr jungen Leute aus Djame und aus Kimbangwa, passt gut auf. Wir gehen in alle Dörfer, in denen es Zaubereihäuser hat. Redet also nicht einfach daher, wie es euch gerade passt, sonst werden wir selber davon in den Zaubereihäusern erzählen gehen⁶⁸.
- Niaulak: *ngwal* Bira, über mich hast du früher geredet und geschimpft, / ich bin hinaufgegangen und habe wilden Taro geschnitten, / ich habe ihn weggeworfen, / ich habe wilden Taro geschnitten und habe ihn hingelegt. / Du *wangi*-Fisch und du *simbi*-Fisch, / nun kommst du auf trockenen Grund, du fällst, du wirst gross, / du erschaffst etwas. Es ist etwas, das allein auf deinen Namen geht, du sollst meinen Namen nicht nennen. Ich kann nicht meinen Namen dafür geben; denn es ist einzig deine Sache. Ich mag es nicht, dass du diese Sache mit meinem Namen geschmückt hast, ich möchte deswegen nicht sterben müssen⁶⁹.
- Winauru: So redest du! Früher war mein Name nie mit Yams verbunden. Du hast recht – früher habe ich nur sehr kleinen Yams gepflanzt und habe mit Frauen geschlafen⁷⁰.
- Saigapa: Schwager, hörst du? Über diese Sache darf man nicht scherzen. Man muss den Gesetzen der Vorfahren folgen. Er hat sich über dich gefreut und wollte dir das sagen. Wenn einer noch nichts vom Yampflanzen weiss, lieber mit Frauen schläft, dann redet er zu ihm, redet, redet, redet und lehrt ihn das Yampflanzen. Er lehrt, was die Vorvorden einst schon sagten. Er soll es hören, und dann soll er selber etwas zustande bringen.
- Sarembange: Ich kenne Gesänge!
- Saigapa: Eben, auch das kann er uns lehren.
- Sarembange: Wir selber haben uns gegen dieses Wissen der Ahnen gestellt, alle andern Dörfer kennen es noch genau. Wisst alle: was auch immer ein grosser Mann sagt, ihr sollt ihm nicht antworten, ihr dürft nicht antworten! Hört einfach zu und bleibt ruhig.
- Saigapa: Wenn ihr das befolgt, werde ich sehen, wie ihr gute Männer werdet.
- Wulnǝmbia: Wollt ihr, dass ich euch etwas sage, soll ich reden? Wenn euch jetzt oder später etwas Gutes im Yampflanzen gelingen wird, dann sprecht meinen Namen aus. Ihr dürft auf keinen Fall euren eigenen Namen oder denjenigen irgend eines andern Mannes nennen. Später, wenn ihr den Namen meines Schwiegersohnes nennen wollt, sollt ihr das nicht tun, nennt meinen Namen! Was mein Schwiegersohn auch tut – ich werde ihm Schutz sein⁷¹.
- Sarembange: In meinem Weiler ist das Feuer erloschen⁷². Ich bin also hier heraufgekommen. Nun werden sie einesteils mich abschiessen wollen, andernteils denjenigen Teil von mir, der nach Djame gegangen ist. Ich habe vieles selber zustande gebracht. Ihr Männer seid Männer, mit denen ich kämpfen möchte.
- Mbabmutjipmia (Djame): Ich rede, und du hast Angst, umzufallen, / ich grosser *kwatmu*-Baum. / Du wirst hierherkommen und wirst unverrichteter Dinge zurückkehren müssen / in die Weiler Guarusaki und Walmenga. / Mein Magen fühlt sich gut an, / in meinem Innern

⁶⁶ Hier als Metapher für Menschen zu verstehen.

⁶⁷ Hinweis darauf, während des Yampflanzens ja nicht in andere Dörfer zu gehen, sondern in den eigenen alten Hauptweilern oder Knochenweilern, *apange*, zu bleiben.

⁶⁸ cf. 3.7.3 (Zaubereikomplex).

⁶⁹ Einen Namen haben (erfolgreich sein) beim Yampflanzen bedeutet eine Gefahr; zu erfolgreich sein, kann Neid und Zauberei nach sich ziehen.

⁷⁰ Es handelt sich hier um uneigentliche, verschlüsselte Rede (*andjekundi*); selbstverständlich meint Winauru genau das Gegenteil von dem, was er sagt. Er meint, er habe nicht einzig nur mit Frauen geschlafen und also keinen Yams erfolgreich gepflanzt, sondern habe – alle sollten es wissen – erfolgreich *wapi* angepflanzt.

⁷¹ Erneute Anspielung darauf, wie gefährlich es – vor allem für jüngere Männer – ist, den eigenen Namen hinzugeben für erfolgreich gepflanzten Yams (sich als erfolgreich zu rühmen).

⁷² Metapher dafür, dass es keinen langen Zeremonialyams gebe und keine erfolgreichen, guten Zeremonialyampflanzer.

freue ich mich sehr, / du hast unten am Wasser einen Baum gefällt und ihn mir gegeben, / mein Magen fühlt sich gut an, / meine Gedanken sind froh⁷³.
Hör zu, du Sohn des Clanes Mbagnipate (Wunyura gemeint), ich erzähle dir nun deine Geschichte. Aber ich glaube, ihr habt alle nicht an Nindengu aus meinem Dorf gedacht? Habt ihr ihn vergessen? Ich glaube es.

Ngələkambe: Nein, ich habe ihn nicht vergessen.

Mbabmutjipmia: Dein Vorfahre, Wunyura, hat nicht wie du jetzt an Yams gedacht, immer hat er nur Schweine gejagt. Ich will nun seine Geschichte erzählen. Ein Mann jagte ein Schwein, brachte es zu seinem Wohnhaus und kochte es mit seiner Frau zusammen im Erdfen. Nachdem das Fleisch gar gekocht war, trugen sie es je in einem Netzsack weg. Einige Fleischstücke brachte die Frau ihrem Bruder im Dorf Kimbangwa. Er nahm dieses Fleisch, ging in sein Haus, holte *ka*-Yams heraus, legte ihn in ihren Netzsack, und sie konnte ihn mitnehmen. Ihre Schwägerin hatte ihr vorher zu verstehen gegeben, wenn sie komme, solle sie Fleisch mitbringen, dann bekomme sie Yams dafür. – Sohn des Clanes Mbagnipate in Kimbangwa, hörst du? Für dich erzähle ich diese Geschichte.

Die Frau ging ein zweites Mal zu ihrem Bruder und füllte den Netzsack wieder mit Yams. Da sagte der Bruder zu seiner Schwester: «Es ist nun genug, bring mir kein Fleisch mehr. Immer kommst du, und nun habe ich keinen Yams mehr für mich selber. Kehre zurück und pflanze selber Nahrung an. Dann kannst du mir davon bringen, und wir werden zusammen essen. Warum isst du nur Fleisch? Du kannst ja nicht einmal eigenen Yams essen!» So sprach der Bruder, – und die Schwester kehrte zurück. Sie kochte nun eine Suppe. Sie verkochte allen Yams. Mit einigem kochte sie eine Suppe, einigen Yams legte sie zum Rösten ins Feuer. Allen Yams verkochte sie. Nun legte sie alles gekochte Essen bereit. Verteilte es, legte es hin. Dann setzte sie sich selber hin und wartete. Ihr Mann kam mit seinem Hund nach Hause. Er ging ins Haus. Die Frau nahm all dieses Essen. Sie brachte es vor das Haus. Sie gab nun das Essen den Jagdhunden des Mannes, zuletzt gab sie auch noch ein wenig Essen dem Mann – dann weinte sie. Die Hunde hatten ihr Essen beendet. Auch der Mann hatte ausgeessen. Er reichte ihr die Kokossschale zurück. Sie gab ihm eine weitere Schale voll Suppe. Sie sagte, es sind so viele Hunde und sie haben beinahe alle Nahrung weggeessen. Iss noch das Wenige hier und dann schlaf! Er beendete die Suppe. Die Hunde beendeten ihren Anteil an Nahrung. Die Frau kam vor das Haus, redete mit dem Mann und weinte.

Der Mann schlief. Am andern Morgen, nach dem Aufstehen, nahm er den Schlegel für die Schlitztrommel. Er stellte seine Hunde in einer Reihe hin und tötete sie mit dem Trommelschlegel. Er tötete alle seine Hunde. In Djame fand eine Initiation statt, im Weiler Apuk. Alle im Dorf bereiteten die *puti*-Initiation vor. Er ging auch hin. Er ging hin und ging mit allen Männern und Jungen dort in die Seklusion und dann ins Innere des *korambu*-Männerhauses – er schaute *puti*. Er sagte, er werde mit allen hineingehen und schauen, er werde mit ihnen zusammen singen. So redete er. Nachdem er so geredet hatte, schaute er das Geheimnis dieser Initiationsstufe im Männerhaus. Dann kehrte er in sein Dorf zurück und legte Schweine bereit. Die Schweine trug er in den Weiler Apuk. Er hatte das Geheimnis gesehen, alle Initianten zogen sich in eine Abschränkung zurück und assen nun Suppe. Er ass nun dort in der Seklusion Suppe. Er sagte, er könne sich nicht irgendeinem Clan anschließen, er wolle sich dem Clan Lanikum, meinem eigenen Clan (Mbabmutjipmias!) anschließen. Er gab dies zu verstehen, und alle waren einverstanden. Die Männer Komingile und Niambaku nahmen ihn zu sich. Zusammen assen sie die Suppe der Initiationsseklusion. Ich habe nun also diese Geschichte erzählt. Ihr Männer des Clanes Mbagnipate, damals, zu Zeiten der Vorfahren, wart ihr Männer mit Hunden, die ständig nur auf die Jagd gingen!

Nachdem er in der Seklusion Suppe gegessen hatte, war ihm auf sehr viel Nahrung – auf Schweinefleisch, Wasser und *sakna*-Gemüse – und auf viele Handlungen – sich waschen, mit Frauen schlafen – ein Verbot auferlegt. Mit diesem Tabu lebte er lange Zeit. Er kehrte zurück nach Kimbangwa. Er pflanzte Yams. Dies die Geschichte.

In meinem Dorf ist das Feuer ausgegangen, ich werde an einem kalten Ort schlafen müssen. Deshalb nehme ich diesen Yams an, den ihr mir geben wollt. Dafür habe ich auch diese Geschichte erzählt. Nun, einige von euch kennen diese Geschichte. Ich kann sie hier nicht ganz bis ins Detail

⁷³ <...am Wasser einen Baum fällen> ist eine Metapher für das erfolgreiche Ernten eines langen *wapi*-Zeremonialyams.

erzählen, sonst hören sie andere Männer aus andern Dörfern, und diese werden dann reden, was, die Familie von Wulnəmbia, diese Familie steht im Yamswettstreit? Dieses Gerede wäre schädlich.

Saigapa: Alles haben die Einwohner der andern Dörfer von uns zwei, von Kimbangwa und Djame gelernt. Alle sind zu uns gekommen, haben hier ihr Wissen geholt und sind dann in ihren Dörfern zu Menschen geworden⁷⁴. Es wäre schlecht, wenn der Name unseres Dorfes vergessen würde. Es wäre schlecht, wenn andere sagen könnten: «Was ist auch mit diesem Dorf geschehen, man hört seinen Namen gar nie mehr?» Gestern haben wir den neu geernteten langen Zeremonialyams auf den Dorfplatz getragen, wir haben das Tor geöffnet. Wir haben ihn ins Haus gestellt. Ich habe nichts mehr zu sagen. Ich habe geschlafen, bin am andern Morgen früh aufgestanden, habe einen Gesang gemacht, gesprochen. Alle haben meine Rede gehört, waren versammelt. Wir haben uns ausgesprochen. Ich bin jetzt hier. Wenn euer Name genannt würde, wäre es schlecht. Wenn wir mit leeren Händen dasitzen würden, wäre es schlecht. Denn schliesslich sind wir der Ursprungsort für den *mambutap*-Yams⁷⁵.

Mbabmutjipmia (Djame): Ich habe meinen Yams in meinen Weiler nach Djame getragen. Ich bin vor meinem Haus gegessen, gesessen, bis ich müde war. Dann schlief ich. Ich habe allen im Dorf gesagt, dass ich nicht fähig sei, den Yams zu berühren und zum Pflanzen zu brechen – ich sagte den jungen Männern, sie müssten das tun.

Saigapa: Auf diesem Hügelzug ist der *mambutap*-Yams einst hinuntergezogen. Wir beide, Djame I und Kimbangwa, wohnen auf diesem Hügelzug. Wir reden miteinander. Die beiden ältesten Frauen, die Dörfer Loenem und Barnga, siedeln auch auf diesem Hügel, und Djame bildet einen Schutzwall für diese beiden Dörfer gegen Kalabu⁷⁶.

Zu uns ist der *mambutap* gekommen, wir haben ihn gefunden und aufgeteilt und an die anderen Dörfer weitergegeben. Wir pflanzten *mambutap* und lehrten die andern, es auch zu tun. Nun pflanzen die andern auch *mambutap*.

Ngələkambe: Die Geschichte, die du erzählt hast, Mbabmutjipmia, kennen wir. Du hast sie erzählt – uns ist sie bekannt.

Sarembange: Lugat und Babilot – nun, der Ort, wo sie beide aufbewahrt wurden, ist zerstört worden, man hat diesen Weiler in alle Richtungen verlassen müssen – Lugat und Babilot sind von Leuten aus Kalabu zerstört worden. Kalabu kam Kimbangwa bekämpfen und hat dabei mit den Häusern auch die Geschichte von Lugat und Babilot zerstört, den beiden Yams. Kimbangwa hat diese beiden Yamse geerntet und sie nach Loenem gebracht. Später hat Loenem einen *mbugniwapi*-Yams zurückgebracht. Nun, die Geschichte dieser beiden, das Zeichen ihres Umfangs und ihrer Länge, ist verloren gegangen.

Saigapa: Schon unsere Vorfahren haben *mambutap*-Yams geerntet. Ihr Männer in Kalabu pflanzt erst seit gestern diese Yamsart an. Erst seit gestern – trotzdem sagt ihr, dass ihr etwas versteht vom Yampflanzen. Der Yams aus unseren Dörfern, aus Kimbangwa und Loenem, hat man aber vor sehr langer Zeit schon auf grossen Tragbahnen weggetragen.

Sarembange: Nachdem wir damals diesen Yams geerntet hatten, sangen wir *kaangu*-Gesänge – keine *mbərre*-Gesänge. Männer aus Loenem kamen damals her in unser Dorf und schauten sich den Yams an. Dann kehrten sie zurück und ernteten ihren Yams; darauf machten auch sie *kaangu*-Gesänge. Dies war unsere Art, es zu tun, ihr habt es sehen können. Wenn Kalabu nicht unser Feind wäre, könnten wir mit diesem Dorf dasselbe tun. Ihr in Kalabu brecht Yams? Wir haben das schon vor sehr, sehr langer Zeit getan; das Dorf Loenem und wir. Ihr aber habt erst gestern angefangen, Yams zu brechen, zu pflanzen und zu ernten. Wir haben es schon immer getan. Der Wind ist nun auch Richtung Kalabu gegangen – nun sagt ihr, ihr Männer in Kalabu seid richtige Yampflanzer. Wir haben den andern Dörfer alles über die *kaangutagwa* und den *kaanguwapi* gelehrt. Beides haben wir in Kimbangwa zuerst gekannt. Es ist unsere Geschichte. Leider ist damals bei einem Streit mit Kalabu das Haus und das, was im Haus drinnen war, zerstört worden. Wäre der Weiler mit dem Haus nicht abgebrannt, so gäbe es die Zeichen für Lugat und Babilot noch. Ihr alle könntet euch selber vergewissern. Ihr alle habt von Yamil (Dorf der östlichen

⁷⁴ «Zu Menschen werden» bedeutet; alle Gesetze des Zusammenlebens kennen – alle Gesetze des Yamsanpflanzens, der Initiationszeremonien.

⁷⁵ cf. 8.1.18 (Mythe vom *mambutap*).

⁷⁶ cf. 3.8.S. 109–110.

Abelam) gelernt, was ihr mit eurem Yams tun sollt, ihr habt gleiche Yamsgesetze wie die Bewohner des Dorfes Yamil.

Mbabmutjipmia (Djame): Ich mag eben nicht in das Feindesdorf Kalabu gehen. Darum komme ich zu euch nach Kimbangwa.

Gwangulap (Djame): Andere Dörfer, auch Kalabu, wussten nichts von *kaangutagwa* und *kaanguwapi*; sie konnten auch nichts darüber weiterlehren. Nur ein einziger Mann wusste davon und lehrte die andern. Dieser Mann war aus Kimbangwa. Alle haben Schweine zu ihm gebracht, dass er ihnen helfe. Kalabu und Djame und Loenem sind diesbezüglich unwissend. Diese Sache ist in Kimbangwa entstanden und hat sich von hier aus verbreitet. Wir selber sind Dörfer ohne Wert. Alles haben wir von Kimbangwa gelernt. Dieser Mann hat diese Sache in Kimbangwa zuerst gekannt.

Ngələkambe: Diese Sache entstand zuerst im Weiler Walmenga.

Sarembange: Ja, im Weiler Walmenga hat man *kaangu*-Gesänge gesungen und zu ihnen getanzt. Der Ort, wo man den *mambutap*-Yams gefunden hat, liegt hier unten! Wir haben zwei Initiationsfeiern durchgeführt, auch ihr oben in den Weilern von Djame habt eine Initiationsfeier damals durchgeführt. Beide haben wir das getan. Hier bei uns hat man einen *mange*-Baumstamm in den Boden gerammt und aufgestellt.

Gwangulap (Djame): Mutter, dein Feuer ist daran auszugehen, / der Hund schläft nicht mehr an einem warmen Ort, / das Schwein schläft in der erkalteten Asche des Feuers⁷⁷.

Zuerst sollten alle hierherkommen, zuhören und mitreden. Wir sollten zuerst miteinander reden. Dann sollten wir hinauf in unser Dorf gehen und versuchen, etwas Rechtes zustande zu bringen. Was soll denn das? Warum sind nur wir grossen Männer aus Djame hier herunter nach Kimbangwa gekommen? Hier hören wir uns Reden an, kehren dann zurück und versuchen, selber etwas zu schaffen. Was!? Wird das Feuerholz vom *kwambi*-Baum, das wir nun zu entzünden versuchen, auch wirklich brennen⁷⁸? In meinem Dorf sind die Bewohner nicht fähig, den Dorfplatz ebenso sauber und in Ordnung zu halten, wie wir es hier in Kimbangwa sehen. Das Feuerholz, das die Leute aus meinem Dorf in ihre Weiler getragen haben, ist nicht von einem guten Baum, es ist Feuerholz der Bäume *minimbo* und *wangale*. Wenn sie es oben vor den Häusern entzünden wollen, wird dieses Feuerholz nicht brennen, sondern immer wieder verlöschen. Viele Male habe ich selber versucht, zuhause vor meinem Haus ein Feuer zum Brennen zu bringen, es ist mir aber nicht gelungen, immer wieder ist es mir abgestorben⁷⁹.

Saigapa: Oh, mein Vater, wie ich mir Sorgen mache deinetwegen! Diese Rede, die du jetzt gemacht hast, gefällt mir sehr. Ich finde sie wunderbar. Nur ihr drei Väter seid aus Djame hierhergekommen, und noch habe ich meine Bewunderung für euch nicht ausgesprochen.

Gwangulap (Djame): Bei mir tut niemand, was ihr hier tut. Wenn wir dann aber zu euch kommen, dann folgen sie uns sicher alle nach.

Saigapa: Ihr alle andern in Djame wollt nicht hierherkommen?! Du, Vater, hast meinen Gesang von vorher gut gemocht? Ich wäre froh, wenn auch alle jungen Leute aus Djame hier sich mit uns versammeln würden, und wir gemeinsam zuhören und miteinander reden würden. Wir sollten alle zusammen sitzen, reden, uns gegenseitig zuhören, zusammen sitzen. Auch wir können dann hören, was ihr sagt, könnten dann mit euch reden. Nicht nur ihr drei Väter wart dann hier bei uns, wir würden dann nicht nur mit euch diskutieren.

Gwangulap (Djame): Ihr jungen Männer aus Djame solltet auch kommen und einen kleinen, kurzen Yams in euer Dorf zurücknehmen. Dann könntet ihr zeigen, ob ihr zu etwas fähig seid. Sie sind alle so trotzig und so faul, immer wenn ich versuche, ein Feuer zu entfachen, stirbt es ab⁸⁰.

⁷⁷ Metaphorisch wird hier auf die Zeremonialyamssituation in Djame angespielt; mit Mutter ist das Dorf Djame gemeint, mit Hund sind die Bewohner des Dorfes gemeint. Der «nicht mehr warme Ort», die «erkaltete Asche» beziehen sich auf die Situation des Dorfes Djame, keinen Erfolg im Zeremonialyamspflanzen zu haben.

⁷⁸ Metaphorisch heisst das, ob später auch wirklich erfolgreich Zeremonialyams angepflanzt werden könne.

⁷⁹ Dass das Feuerholz schlecht sei, ist eine Metapher dafür, dass der Yams schlecht sei, nicht gedeiht.

⁸⁰ Ein Feuer entfachen, das dann später abstirbt, ist eine Metapher für den – später misslingenden – Versuch, alle zum Zeremonialyamspflanzen anzuhalten.

Saigapa: Wanginbelim, Sagumbalak, Mbugnitipe und Apuk – ihr Männer aus diesen Weilern spricht⁸¹.

Gwangulap (Djame): Früher schon haben sie es so gemacht. Ich habe es gesehen – darum kann ich davon reden. Den Yams, den ihr, Männer aus Kimbangwa, nach Djame geschickt habt, werden sie nicht pflanzen können. Er wird im Esshaus stehen, stehen und endlich dort verfaulen.

Saigapa: Ich möchte, dass mit Ngwaledjame⁸² geredet wird.

Wulnəmbia: Kein anderer Mann ist meinem Schwager hierher gefolgt.

Saigapa: Ich möchte, dass alle wichtigen, grossen Männer aus Djame hierher kommen und mithören.

Gwasilu (Djame): Nur er ist gekommen – kein jüngerer Mann ist ihm gefolgt.

Gwangulap (Djame): Ich werde schauen – falls alle pflanzen werden, wird es in Ordnung sein. Falls sie nicht pflanzen, komme ich zu euch und werde davon reden. Wenn nur alle die jungen Leute in meinem Dorf das Denken der jungen Leute hier in Kimbangwa annehmen würden – dann würden sie etwas Gutes auf die Beine stellen können.

Mbugnitipe (Djame): Nun redet ihr schon die ganze Zeit von den andern! Ich selber, ich werde pflanzen.

Gwangulap (Djame): Ich weiss es eben nicht – werden wir zusammenarbeiten? Ich weiss es nicht! Falls nur wir zwei guten Yams ernten werden – werden die Jungen dann sagen, die zwei haben es uns gezeigt? Wir Jungen haben nichts gepflanzt, die zwei aber haben gepflanzt und geerntet. Werden sie so reden? Nun in der tiefen Nacht schlafen sie. Nur ich allein sitze wach vor dem Haus im Weiler Mbutpun und denke an den Yams.

Mbugnitipe (Djame): Wir zwei sitzen bis früh morgens im Weiler vor dem Haus.

Ngələpal: Wir drei sind bis in die Morgendämmerung vor dem Haus gesessen.

Gwangulap (Djame): Mbugnitipe und ich sind die ganze Nacht über hier in Kimbangwa geblieben. Zuhause hat niemand unser Gesicht sehen können. Und doch sind sie heute morgen nicht alle auf schnellstem Weg hierhergekommen⁸³!

Saigapa: Ihr wart weg und habt mit uns geredet. Die andern werden sich fragen, was ihr wohl hier mit uns besprochen habt. Später werden sie sich sorgen.

Yapite: Gwangulap, mein kleiner Bruder, ich rede von derjenigen Nacht, als du hier in einem unserer Weiler übernachtet hast. Hier steht ein *mbabmutagwa*-Stein⁸⁴, den vor langer Zeit unsere Vorfahren hierher getragen haben. Er wacht über diesen *ame*; hier musst du nichts befürchten.

Ngələkambe: Hier in Mbutpun musst du nichts befürchten, Gwangulap. Warum machst du dir Sorgen? Nichts wird dir geschehen.

Banguilo: Jagwemi und Mbugnitipe habe ja sowieso Mütter aus Kimbangwa. Nun haben wir lange über das Dorf Djame miteinander gesprochen. Später wird diesen beiden etwas Gutes gelingen – und alle andern werden nichts zustande bringen.

Sarekisik: Nur die beiden werden an einem guten, reinen Ort wohnen.⁸⁵

Sarembange: Alle sind gestern gekommen. Viele Junge habe ich gesehen. Dann haben wir Schweinefleisch verteilt, und diese Jungen waren schon nicht mehr da.

Ngələkambe: Was soll denn das, dass sie alle weggerannt sind?

Banguilo: Sie hätten bleiben sollen – hätten ein Stück Schweinefleisch bekommen und hätten es mitnehmen und in Djame verteilen können. Schweine des Dorfes im Weiler zerschneiden und verteilen – ihr habt ja keine Ahnung, wie das geht!

Nindengu (Djame): *ngwal* Nduno, ich *mbugni*-Mann bin schauen gekommen, / du hast mir Fleisch gegeben, / zu gabst mir ein Stück, / ich habe es gegessen, / ich bin zurück gekehrt in den Weiler Mbugitu / und in den Weiler Walnge.⁸⁶

⁸¹ Djame I; auf dem gleichen Hügelkamm gelegen wie die Weiler Mbutpun und Juwanyingi in Kimbangwa.

⁸² Ngwaledjame ist der von Kimbangwa weiter entfernte Teil Djames; Babadjame (oder Djame I) ist derjenige Teil des Dorfes, der auf dem Hügelkamm Mbutpun-Juwanyingi liegt.

⁸³ Als Vorwurf und Herausforderung (Hoffnung) an die jungen Männer des eigenen Dorfes gedacht.

⁸⁴ Zum Mondstein *mbabmutagwa* cf. 5.2.4 S. 214–15.

⁸⁵ Ein guter, reiner Ort ist ein Ort, dem es gelingt, Yamswettstreit durchzuführen; also vorher erfolgreich Yams anzupflanzen.

⁸⁶ Mbugitu und Walnge sind Weiler Djames. Das *ngwalndu*-Wesen Nduno ist das *ngwalndu*-Geistwesen des gesamten Dorfes Djame – so wie das *ngwalndu*-Geistwesen Bira für ganz Kimbangwa steht.

Zu euch bin ich gekommen, Bewohner Kimbangwas. Zu euch bin ich gekommen, was auch immer ihr über die Bewohner Djames sagen wollt, ich mag nichts davon hören. Wenn ich in meinem Dorf Djame bin, bin ich sehr müde. Alles was ich sage und mache, soll nicht wahr sein – ich mag nicht mehr. Redet nicht so viel, überdeckt nicht das, was ich schon lange gesagt habe. Ihr habt mich gerufen, ich bin zu euch gekommen, nun werde ich zu euch reden. Was ihr mir sagen wollt, sagt mir nichts davon, schon lange habe ich selber alles gesagt. Ihr habt von den Clänen Lanikum und Djambleikum aus dem Dorfe Djame geredet, ihr habt also von mir geredet! Ich stamme aus einer wirklich grossen Familie. Überall gibt es Leute aus dem Clan Mindekum und Djambleikum. Hier in eurem Dorf habe ich eine Palmblattscheide, hierher kann ich immer schlafen kommen. Ich bin also auch ein Mann dieses Dorfes.⁸⁷ Gerne würde ich diese Palmblattscheide nehmen und ins Wasser werfen – doch ständig verfolgt mich Unglück und so lasse ich es sein. Wenn es einmal gerade in meinem Dorf keine Schwierigkeiten, kein Unglück gibt, komme ich nach Kimbangwa und entfache hier bei euch ein Feuer. Dann bin ich in Kimbangwa und denke an das Yampflanzen. Doch in meinem Dorf setzen sich mir alle in den Weg, wollen mir nicht helfen. Ich gehöre einem grossen Clan an, dessen Mitglieder überall hingezogen sind und in allen Dörfern verteilt leben. Nicht nur ich gehe weg aus Djame und komme nach Kimbangwa. Alle Mitglieder meiner Familie ziehen überallhin. Was auch immer ihr mir zu sagen habt, sagt es mir jetzt! Lange Zeit bin ich ohne irgend etwas zu äussern hier gesessen, nun rede ich.

Saigapa: Früher gab es diese Sitte nicht; dieses Gesetz des Bodens (*kəpmakəpma*) weiter südlich von uns – es gab dieses Gesetz früher nicht. Diese Sitte, möglichst viele Menschen umzuwerfen, zu töten.⁸⁸

Mein Name ist Kimbangwa, dein Name ist Djame. Dieses Gesetz kennen wir nicht. Ich habe die ganze Nacht mit meinen zwei Vätern durchgeredet – beide haben nicht geschlafen. Wenn du, Nindengu, nun so redest, so beschämst du diese meine zwei anderen Väter aus Djame.

Nindengu (Djame): Entschuldige, aber ich beschäme die beiden nicht, wollte es nicht tun. Ich habe von meinem Clan gesprochen. Alle wollen nie zuhören, deshalb habe ich so geredet.

Mbabmutjipmia (Djame): Ich habe nur euch Anwesende gelobt – die andern in Djame mag ich nicht loben. Deshalb redet nun Nindengu so viel. Er verbreitet und verfälscht das Gesagte, er macht ein Durcheinander.⁸⁹

Sarembange: Nindengu, wie viele Jahre bist du früher schon zu uns gekommen? Wie viele Jahre waren es wirklich? Gwangulap kommt schon lange immer wieder zu uns, deshalb habe ich grosse Freude an ihm und sage es ihm auch.

Ngələkambe: Wir freuen uns einzig und allein an Gwangulap.

Nindengu (Djame): Später, wenn ihr wieder Yamsfeste feiern werdet, werde ich nie mehr zu euch kommen – nur jetzt bin ich zu euch gekommen.⁹⁰

Gwangulap (Djame): Nindengu, du hörst nicht wirklich zu. Du sitzt einfach da. Alle reden, du antwortest – es ist ihre Angelegenheit!⁹¹

Sarembange: Du strengst dich an, vergeblich. Vergeblich, Nindengu, mühst du dich ab, wir bedauern dich, wir beschimpfen dich, aber wir schimpfen dennoch nicht wirklich. Wie steht es mit dem Regen in deinem Weiler? Im Weiler von Gwangulap regnet es manchmal, dann trocknet der Regen schnell wieder. Bei dir nicht.⁹² So viel!

Nindengu (Djame): So redet ihr alle, deshalb bin ich zu euch gekommen.

Wulnəmbia: Seid ruhig, ich werde euch nun etwas sagen. Alle ihr jungen Leute, seid still, kommt, hört zu. Benehmt euch nicht so, er ist ein grosser, alter Mann, denkt gut an ihn!

Nindengu (Djame): Nun, sollen sie doch alle daherreden. Ich gebe mir alle Mühe – wenn ich sterbe, ist es damit eben aus. Dann haben eben die Kinder meine Lehre nicht mitbekommen und werden

⁸⁷ Er meint damit, er habe Freunde in Kimbangwa.

⁸⁸ Hinweis auf neue Zaubereipraktiken aus der Gegend südlich der Dörfer Kimbangwa und Djame.

⁸⁹ Auch Mbabmutjipmia stammt wie Nindengu aus dem Dorf Djame und hat in diesem Jahr (1979) an der *mambutap*-Yamszeremonie in Kimbangwa teilgenommen.

⁹⁰ Was hier Ngələkambe (Kimbangwa) und Nindengu (Djame) sagen, ist ein kämpferischer Schlagabtausch, eine Herausforderung des jeweiligen Gegners im andern Dorf.

⁹¹ Die anwesenden Männer aus Djame und Kimbangwa sind nicht böse auf Nindengu – sie bedauern ihn nur, dass er sich so vergeblich mit dem Yampflanzen abmüht und nie Erfolg hat.

⁹² Metaphorisch gemeint für die Aussage, dass dem andern das erfolgreiche Zeremonialyampflanzen nicht gelinge.

nicht fähig sein, etwas Rechtes fertigzubringen. Wieder bin ich zu euch gekommen, habe mir alle Mühe gegeben, aber nichts ist daraus geworden. Wenn ich einen guten Yams ernten werde, werde ich euch helfen, helfen, dass euer Zusammenleben gut sei.⁹³

Wulnəmbia: Du kommst zu uns als Freund von Ngələpal. Ihr beide werdet dann singen und tanzen, und wir alle werden zuschauen.

Ngələpal: Singen werden wir schon. Aber tanzen kann ich nicht mehr, mein Bein ist krank.

Nindengu (Djame): Rede doch nicht offen heraus, was du denkst, du musst in verschlüsselter Rede (*andjekundi*) dich äussern!

Saigapa: Ist doch egal, lasst das! Redet nicht soviel ... In deinem Dorf musst du mit Dreck bedeckt leben, geht es dir schlecht, und so bist du hierher gekommen, um mit uns zu reden, und nun reden wir miteinander.

Bira (Bainyik): *ngwal* Wulnəmbia, / du bist ein *mbugni*-Mann, / du bist ein *mandji*-Mann, / du bist, und der *wundingil*-Yams ist mit dir, / und der *mbambutap*-Yams ist mit dir, / ich aber bin ein Mann der *magro*, / ich esse Fleisch mit Blut, / ich mache Liebe mit menstruierenden Frauen, / und der *wundingil* rennt weg vor mir, / und der *mambutap* rennt weg vor mir. / *ngwal* Wulnəmbia, im Weiler, in dem ich wohnen möchte, in dem ich essen möchte, / in Ndu-saki und Kaungwande, / hat mich ein Flughund weggeholt, / hat mich davongetragen an den Ort des Grossvaters und des Vaters.⁹⁴

Vater, ich kann deine Rede nicht verstehen.

Saigapa: Wir sind alle *magro*.

Bira (Bainyik): Ich bin ein *magro*. Du bist ein *mbugni*. In deinem Dorf steht das Haus für menstruierende Frauen am Rande von bewohntem Gebiet und der *mbabmutagwa*-Stein steht weit weg vom Menstruationshaus, und deshalb bist du fähig, etwas Wirksames zu tun, das gute Folgen haben wird.⁹⁵ Alle meine Unternehmungen wurden von Frauen in Frage gestellt und zerstört. Die Frauen schützen sich nicht der Sitte gemäss, sie zerstören uns Männer. Du verbietest der Frau, sich dir zu nähern, du schläfst allein; dann pflanzst du Yams, und er gedeiht gut. Ich dagegen verhalte mich wie ein *magro*-Mann. Wenn wir gemeinsam abends ein grosses Feuer machen, dann werde ich mich auf einer Seite hinsetzen – die Frau sich auf der andern. So halten wir es in Bainyik, ihr solltet mit uns nicht zuviel zu reden versuchen. Ein schlechter Hund bin ich, in der Asche des Feuers schlafe ich, und nun seid ihr gekommen, habt mich angefasst, die Asche auf meiner Haut entfernt und mir einen Yams gegeben. Ich bin ein *magro*, warum habt ihr das getan? Warum habt ihr mir einen Yams gegeben? Hier in Kimbangwa gibt es doch genug gute Männer. Warum habt ihr diesen Yams nicht ihnen gegeben? Es gibt Sukurumbun, Gutasipua, Katu und Əkwante. Nun habt ihr die Haut eines schlechten Hundes von Asche gesäubert⁹⁶. Ich allein bin zu euch nach Kimbangwa gekommen. Es ist gut, dass ihr mir etwas gegeben habt. Es tut mir leid, eigentlich aber habt ihr mir den Yams vergebens gegeben – ich weiss nämlich nicht, wie man Zeremonialyams anpflanzt. Alle meine Partner (*djambera*) mögen mich nicht, messen sich nicht mehr mit mir. Sie sagen, ich sei ein schlechter Mann. Gut, es ist etwas, das man versuchen muss. Ich werde es versuchen.

Saigapa: Du bist nicht wie meine beiden *mbandu* (Söhne des Mutterbruders), die, kaum dass sie den Yams, den man ihnen geben wollte, gesehen hatten, auch schon wegrannten nach Bainyik. Du bist ein Mann unseres Dorfes. Du hast diesen unseren Ort viel zu lieb. Du bist doch gar kein Mann aus Bainyik, obwohl du eben so geredet hast. Sieh, dein Vater hat doch früher seinen Yams auch nicht mit denen in Bainyik zusammen zur Schau gestellt?

Bira (Bainyik): Entschuldige, mein Vater, aber ich kann nicht nur hier in Kimbangwa reden. Heute gegen Abend werde ich nach Bainyik zurückkehren.

Saigapa: Höre, dort in Bainyik wird niemand auf dich hören. Wenn du auch zu ihnen redest, – sie werden dir trotzdem nicht helfen können. Sie werden dir sagen; früher warst du ein *magro*, doch

⁹³ Anspielung auf den Zusammenhang zwischen gutem Zusammenleben (Einhalten aller Regeln) und Erfolg im Zeremonialyamspflanzen (Hilfe der Ahnen).

⁹⁴ Kommentar zu diesem Gesang cf. 3.2 S. 28/29.

⁹⁵ Bemerkungen zum Menstruationshaus cf. 5.2.3.

⁹⁶ Diese Metapher verweist darauf, dass Bira sich schlechter macht, als er sich eigentlich einschätzt. Er nennt sich einen schlechten Hund (= Mann), der voll Asche ist (= wertlos), meint es aber nicht eigentlich.

inzwischen bist du zu einem *mandji* geworden⁹⁷. Komm also nicht zu uns, um über diese Dinge zu reden. – So, Bira, werden sie zu dir sprechen.

Sarembange: Heute noch bewahren wir das Gerüst deines Federschmuckes auf, den du bei der letzten Initiationszeremonie in unserem Dorf getragen hast⁹⁸.

Saigapa: Er ist doch kein kleines Kind mehr! Kennzeichnet seinen Körper mit Betelkalk – schliesslich ist er ein erwachsener Mann.

Sarekisik: Nicht ihr sollt das tun, das ist meine Aufgabe, denn ich bin sein *djambera*-Partner⁹⁹.

Saigapa: Was auch immer ihr tut, er kann kommen und zuschauen. Ihr könnt ihm etwas geben, und er kann mit euch reden. Wenn er redet, könnt auch ihr reden, ihr könnt miteinander reden. Denn er hat alles hier bei uns schon gemacht; und Katu, Əkwante, Sukurumbun und Gutasipua haben gegessen und schlafen jetzt¹⁰⁰. Was auch immer du besprechen möchtest, komm ruhig zu mir und wir zwei werden darüber reden.

Niaulak: Anik macht oben im Himmel Geräusche, / und unten im Boden macht ein *wale*-Geist Geräusche. / Kokumbale in den Wolken oben hört es, / macht sich Gedanken, / hat Angst und sitzt.¹⁰¹ / *ngwal* Maurembun, / warum wendest du dich ab wegen einer Kleinigkeit und beugst deinen Kopf? / Es ist doch etwas, was wir Menschen machen! / Warumkehrst du mir deinen Rücken zu und lässt deinen Kopf hängen?¹⁰²

Wulnəmbia: Höre, mein Enkel, warum Angst haben vor den grossen Männern? Nimm den Yams und versuche etwas. Wenn dann nichts daraus wird, was soll es? Versuch es!

Bira (Bainyik): Schon recht, es ist eine gute Sache, ich darf mir nicht weiter Sorgen machen deswegen.

Saigapa: Schwager, diese ganze Angelegenheit mag ich nicht. Mir wäre lieber gewesen, wenn ein Mann aus Bainyik, der immer viel Unrecht anstellt, hierhergekommen wäre, dass ich mit ihm hätte reden können. Dass ich nun mit dir, der du nichts angestellt hast und ein normaler, unscheinbarer Mann bist, reden muss, ist nicht in Ordnung.

Mbugnitipe (Djame): Ihr könnt doch nach Kimbangwa kommen und mit den Leuten hier zusammensitzen – ihr werdet etwas essen und wieder zurückkehren. Warum wolltet ihr aus Bainyik nicht hierher kommen? Jetzt hat man mir auch Yams gegeben. Im kommenden Jahr werde ich es den beiden jungen Burschen, Nguəlen und Manigut, zeigen. Jetzt habe ich von den grossen Männern Nguəlen und Manigut von der andern *ara*-Zeremonialhälfte Yams bekommen.¹⁰³ Ich selber hatte nichts, bin hinunter nach Kimbangwa gegangen und habe Yams bekommen. Nun kann ich etwas versuchen, kann später in meinem eigenen Dorf Yams schmücken und zur Schau stellen. Ihr habt Feuer gemacht und es mir gegeben. Nun werde ich es euch zwei Jünglingen zeigen – und euch andern auch. Auch euch, Winauru und Yapite, werde ich mit meinen Füßen zertrampeln. Ihr denkt zu wenig an euer eigenes Dorf, ihr wollt einzig mich abschiessen!? Wartet, später werde ich selber einen langen Yams ernten, dann werdet ihr staunen und sagen, oh, wir haben einen Yams geerntet, nun hat auch er einen Yams geerntet. Ich glaube fast, ihr stellt euch vor, dass ihr mit mir

⁹⁷ *magro*; südliches Abelamgebiet gemeint. *mandji*; westliches Abelamgebiet gemeint.

⁹⁸ Die Leute Kimbangwas bewahren ihre Erinnerung daran, dass Bira als Kind und junger Mann in Kimbangwa initiiert worden ist.

⁹⁹ Tauschpartner der anderen *ara*-Zeremonialhälfte bei Initiationen, Yamswettbewerb, Schweine-tausch.

¹⁰⁰ Das heisst, dass er in Kimbangwa initiiert worden ist und dann Schweine gebunden und gegeben hat für die Initiation, und dass die *ngwal*-Geistwesen – die Hauptclangeister namens Katu, Əkwante, Sukurumbun und Gutasipua – davon gegessen haben und nun für immer davon Kenntnis haben.

¹⁰¹ Hinweis auf Mythologie; auf Kokumbale, den Gott im Himmel, und Aniktagwa, die Göttin im Boden, und auf die *wale*-Geistwesen (cf. Mythen 8.1.9 und 8.1.14).

¹⁰² Hinweis auf die vorhandene Angst einiger im Yamswettstreit herausgeforderter Männer.

¹⁰³ Ironisch und vor allem situationsbedingt gemeint. Nguəlen und Manigut sind altersmässig um einiges jünger als Mbugnitipe, wenn auch etwa um 45 Jahre alt. Mbugnitipe nennt sie als erfolgreiche Herausforderer «grosse Männer» und redet von der Zukunft, in der er sie zu besiegen hofft, von ihnen als «junge Burschen» – also als unfähig, über ihn zu gewinnen.

einen kleinen, unwissenden Knaben abgeschossen habt?¹⁰⁴ Ihr wollt meinen Namen nehmen? Nun denn.¹⁰⁵

Wulnəmbia: Zuerst sollen sie mich abzuschliessen versuchen, dann können sie an dich denken. Glaubst du, diese meine Kinder seien etwas wert? Ich bin nicht fähig, für diese Kinder zu reden. Du schon! Du wirst an sie denken und mit ihnen diskutieren.

Saigapa: Wulnəmbia, pass auf, dass du nicht einfach nur schwätzt! Letztes Jahr hat man dich abgeschossen. Damals meinstest du, du könntest mit all deinen Söhnen nicht mehr reden. Aber schon heute hast du ja wieder mit ihnen geredet.

Winauru: Ich habe zugehört, / nun fühle ich mich wohl dank all dieser Reden, / ich wollte zuhören, / ich habe zugehört, / und mein Magen ist in Ordnung. Alle haben mir ein Messer gegeben, alle wollen mit mir zusammen Gartenland roden – deshalb haben sie mir ein Messer gegeben.¹⁰⁶ All ihr meine Kinder und meine Brüder, nun ist unsere Zeit gekommen.

Mbabmutjipmia (Djame): Später werdet ihr sagen können, zuerst haben wir ihnen Yams gegeben, nun geben sie uns Yams.¹⁰⁷

Wunyura: So ist es gut. Ich werde dir dann wieder einen zurückgeben, du wirst mir wieder einen Yams geben, ich werde ihn essen.

Yapite: Deshalb spielen wir mit dir, wir möchten, dass du uns zurückschlägst, dass du richtig fest zuschlägst.

Mbabmutjipmia (Djame): Ich habe gesprochen, nun könnt ihr reden.

Wunyura: He, ihr zwei, passt auf, dass ihr den Mund nicht zu voll genommen habt und nächstes Jahr am Stock hier steht.¹⁰⁸

Winauru: Ich Schwein beobachte dich schon lange, ich werde dich auffressen.¹⁰⁹

Mbugnitipe (Djame): Alle andern Männer, die vom oberen Dorfteil, reden mit doppelter Zunge, zwei Münder und zwei Reden haben sie. Aber ich nicht. Ich habe es immer wieder versucht. In diesem Jahr ist es mir misslungen und ihr habt mir etwas gegeben. Was sein wird, weiss ich nicht.

Gwangulap (Djame): Ich bin von der andern Zeremonialhälfte. Mbugnitipe wird zu euch kommen und mit euch zusammensein. Dann werden wir bei allen wichtigen Dingen und Festen zusammensitzen und zusammenessen.¹¹⁰ ...

8.4.3 Ausschnitt aus einer Diskussion um die Krankheit einer Frau und die Rechte und Pflichten eines <Vaters des Bodens>¹¹¹

Djabapui: Ihr redet daher, darüber Sorge ich mich. Früher sagtet ihr von uns, wir seien Totengeister, seien auf Seite der Toten, uns gäbe es nicht mehr. Hier, auf diesen Boden hier gehöre ich; was für Unglück auch darauf entstehen mag, der Boden hier gehört mir.

¹⁰⁴ Abschiessen steht hier metaphorisch für besiegen im Yamswettstreit.

¹⁰⁵ Den Namen eines Mannes nehmen, heisst, ihn in etwas besiegen und den Ruhm über ihn davontragen.

¹⁰⁶ Wenn einer lange Zeit keinen Zeremonialyams gepflanzt hat, und man ihn auffordern will, wieder im Wettkampf mit andern mitzuhalten, gibt man ihm einen Yams als Herausforderung und redet im übertragenen Sinn von einem Messer dabei. Mit dem Messer, der Machete, wird ja der Busch gerodet für die Errichtung eines neuen Gartens.

¹⁰⁷ Hinweis auf das fundamentale Zeremonialyamsgesetz des Austausches.

¹⁰⁸ Metapher; am Stock dastehen heisst, ohne etwas dastehen.

¹⁰⁹ <Ich Schwein> ist metaphorisch zu verstehen und ist zudem uneigentliches Reden. Es heisst: ich guter Kämpfer, ich guter Yamspflanzer.

¹¹⁰ In jedem Dorf bilden ja erst die beiden Zeremonialhälften (*ara*) zusammen die Dorfeinheit; cf. 3.6.2.

¹¹¹ cf. 5.1 S. 198–201. Die Diskussion fand im südwestlichen Dorfgebiet Bendjin im Weiler Tjat statt, in dem sich auf Erlaubnis des Bodeneigentümers die – zum Zeitpunkt der Diskussion kranke – Frau Christina aus Mambleip, ihr Mann Sino vom Sepik und ihre Kinder niedergelassen hatten. An der Diskussion beteiligten sich Männer aus den Dörfern Kimbangwa und Mambleip.

Winauru: Diese Familie wohnt nun hier. Wir haben ihr Land zur Verfügung gestellt und haben über dieses Land kein Gerede aufkommen lassen.

Djambapui: Wir klagen über niemanden, der mit uns wohnt, auf unserem Land!

Mann X (Mambleip): Sie¹¹² gehört zu euch, sie kam zu euch wohnen, – ihr habt für sie zu sorgen.

Saigapa: Djambapui, Wiaui, ich will nicht, dass ihr daher redet und meine Rede wegwischt. Viele sitzen an der Strasse, auch ich¹¹³, wenn ich etwas sehe, irgend einen Streit, kann ich es nicht verbergen, dann muss ich reden.

Yapite: Wenn ich etwas Verborgenes tue, ihr müsst es aussprechen. Falls ich durcheinander rede und nicht weiss, was ich tue; dann dürft ihr nicht schweigen, ihr müsst dann reden.

Saigapa: Was ich tue, was ich verberge, ihr andern müsst mich darauf aufmerksam machen, müsst es laut sagen, wenn ich mich über den Boden beklage¹¹⁴.

Mann X (Mambleip): Gut hast du gesprochen.

Saigapa: Rede du nun!

Mann X (Mambleip): Ich habe etwas in der Stadt Maprik gehört, nun rede ich. Männer, die in der Stadt arbeiten, haben erzählt, dass die Männer in Kimbangwa über das Clanland Tjat reden und streiten würden, und deshalb Christine krank geworden sei. Die Männer in der Stadt sagten, dazu unberechtigte Männer in Kimbangwa hätten den Boden in Tjat zum Wohnen zur Verfügung gestellt. Sie sagten, sie selber, die sie in der Stadt arbeiten, seien die «Väter des Bodens».

Saigapa: Es ist gut, dass du uns das sagen kommst.

Mann X (Mambleip): Das war einmal, als alle jungen Männer Bier tranken, ich selber trinke kein Bier. Ich bin ein grosser Mann (*nəmandu*). Ich trinke nicht. Nur die Jungen trinken.

Saigapa: Gut, dass du gesprochen hast. Es ist nichtsnutziges Gerede.

Mann X (Mambleip): Nichtsnutziges Gerede – das haben sie geäussert in der Stadt. Sie sagten, in meinem Dorf Mambleip habe man zur Zauberei gegriffen¹¹⁵. Aber wir leben in unserem Dorf gut zusammen.

Djambapui: Ihr Jungen aus Bainyik, ihr seid nichts wert!¹¹⁶

Saigapa: Gut, dass du uns von diesem Gerede erzählt hast. Der junge Mann, der aus Hoskins zurückgekommen ist, ist gar nicht der rechtmässige Besitzer des Bodens.¹¹⁷ Der rechtmässige «Vater des Bodens» sitzt hier, Winauru.¹¹⁸ Busikərek und seine Söhne sind nicht die rechtmässigen «Väter des Bodens», sie gehören zum Clan Apangendu. Der Clan Kwangrukum hat sie zu sich auf sein Land genommen und hat sie grossgezogen, zu ihnen geschaut auf Land des Clanes Kwangrukum. Sie waren also nur Bodennutzniesser. Hier sitzt der wirkliche «Vater des Bodens»!

Peni: Busikərek war ein Nutzniesser von Boden, auch ich bin einer, der Clan Kwangrukum hat mich aufgenommen auf seinem Land. Wer Nutzniesser von Boden ist, hat kein Recht, im Namen dieses Bodens zu reden. Dies ist einzig Sache des «Vaters des Bodens».

Winauru: Ich allein bin der «Vater des Bodens». Diese genannten Männer habe ich alle nur zur Nutzniessung meines Clanlandes herbeigeholt. ...

Peni: Wir andern sind nur Hinzugekommene (*toundu*), nur falsche Männer dieses Bodens; sie zwei, Winauru und Gaikupuk, sind die wahren «Väter des Bodens».

Winauru: Ja, mein Bruder und ich, wir sind Besitzer dieses Stückes Boden.

Saigapa: Gut. Welche Art von Sorgen auch immer ihr beide in euch herumtragt, lasst sie heraus, wir hören.

Mann X (Mambleip): Ich glaube nicht, dass es eine Krankheit vom Sepik unten ist, ich glaube nicht an Zauberei seitens von Leuten unten am Sepik. Es muss sich um eine Sache unseres eigenen Bodens handeln, um eine Krankheit, die hier bei uns ihre Ursache hat.

Gott ist ein grosser Mann, wenn er es will, werden wir krank, oder sterben wir¹¹⁹. Falsches

¹¹² Die kranke Frau Christina.

¹¹³ Gemeint ist, viele beobachten das Benehmen der andern.

¹¹⁴ Über unrechtmässige Bodennutzung beispielsweise.

¹¹⁵ Wegen Christina.

¹¹⁶ Sie haben Bier getrunken und Geschwätz in Umlauf gebracht.

¹¹⁷ Das Geschwätz beinhaltet, er, der leibliche Sohn von Busikərek, sei der rechtmässige «Vater des Bodens» des fraglichen Stückes Land.

¹¹⁸ Clan Kwangrukum.

¹¹⁹ Anstelle von Gott würde hier ein Nichtkatholik im Dorf die Ahnen und Geistwesen nennen.

Geschwätz, Lüge, noch heute müssen wir uns gegenseitig davon berichten und uns zuhören. Es wäre nicht gut, wenn wir folgenlos diskutieren würden, und wenn ihr danach noch an das Geschwätz, die Lügen glaubtet. Die Krankheit Christinas steht zwischen uns! All dieses Geschwätz ist unwahr.

Saigapa: Genau so ist es. ...

Mann X (Mambleip): Ihr beide, Djambapui und Sino, müsst einen Zaun um diesen Weiler bauen. Ihr müsst den Weiler schützen, denn ihr habt viele Kinder und Frauen bei euch, ihr müsst gut für euern Weiler sorgen.

Winauru: Das ist eine gute Idee, den Weiler zu umzäunen.

Mann X (Mambleip): Wenn ihr es nicht tut! ... Ich von meinem Dorf aus sehe und höre, dass viele betrunkene Männer in der Gegend herum sind.

Winauru: Wir haben es gehört.

Mann X (Mambleip): Umzäunt den Weiler gut.

Ngələkambe: Erheb dich und sag allen Anwesenden, dies ist nicht Land von vielen, warum sollte viel Gerede aufkommen?¹²⁰ Ich bin «Vater des Bodens»¹²¹, ich habe keine Klagen anzubringen.

Mann X (Mambleip): (zu Djambapui) Jetzt möchte ich dir und Djokari aus Mambleip etwas sagen. Ihr beide tragt bei den Leuten den Namen der Zauberei¹²².

Saigapa: Genau, genau, lasst uns von diesem Punkt nun reden. Ihr beide tragt den Namen der Zauberei mit euch.

Djambapui: Christina ist schon wieder gesund. Nun werden wir noch zu ihren Gunsten gemeinsam eine Kokosnuss anblasen.

Ngələpal: (halb scherzend) Djambapui, steh auf, wenn du redest, wenn du sitzend redest, werden die Geistwesen dieses Bodens sonst Christine packen und krank machen.

Mann X (Mambleip): Wir haben keine schlechten Gedanken, keine Sorgen¹²³. Es wäre deshalb auch nicht gut, wenn ihr sagen würdet, Christina sei durch Zauberei krank geworden. Sie ist einfach so krank. Sie wird gesund werden. Es ist schlecht, wenn ihr euch zu viel Sorgen macht und zu viel darüber redet.

Winauru: Ihr sitzt da und redet davon, etwas über Zauberei herausfinden zu wollen. Das ist doch alles unwahr, die Zauberei entsteht doch beim Fluss Amaku und geht hinüber zum Fluss Wutpam¹²⁴.

Diese Gebiete Tjat und Bendjin waren früher dichter Urwald, hohe Bäume standen hier. Ich und Ngələpal rodeten dieses Gebiet, jetzt ist es ein guter Ort geworden. Wir rodeten, rodeten, rodeten Bäume, als letztes kam ein *kwatmu*-Baum¹²⁵ dran und ein *markule*-Baum¹²⁶. Der *kwatmu* wurde angehauen, er stürzte um und fiel beinahe auf mich herunter. Es gab im Gebiet ein mächtiges *wale*-Geistwesen namens Mendjingral. Einer unserer Vorfahren! Er ist mir im Traum erschienen. Darum weiss ich von ihm. – Heute kommt ihr hier pflanzen, vieles gedeiht, und ihr habt Nahrung. Als ich allein hier pflanzte, früher, Bananen, Zuckerrohr, andere Nahrung pflanzte, stahl mir dieses *wale*-Geistwesen davon. Ich folgte seinen Spuren, sie gingen nur bis zu jenem Hügel, dort hörten sie auf; es war also kein Mensch, der stahl, es war dieser *wale*-Geist. Er verwandelte sich in ein Baumkänguruh und stahl meine Bananen, ich folgte seinen Spuren, sie verloren sich beim Hügel¹²⁷. Manchmal verwandelte er sich in ein Schwein, dann stahl er Yams. Weil dieser Geist mir alles wegnahm, wollte ich hier nicht mehr länger pflanzen. Deshalb lag das Gebiet Bendjin brach, bis man mich fragte, ob man hier Häuser bauen dürfe. Ich sagte ja. Wir fällten damals diese grossen Bäume, und dann stahl der Geist dieses Bodens uns die Nahrung weg.

Ngələkambe: Wir schauten nur. Wir wollten im Gebiet von Bendjin keinen Garten mehr anlegen.

¹²⁰ Über die Besitzverhältnisse.

¹²¹ Er gehört dem Clan Matokum/Wama an; das Gebiet um Tjat namens Bendjin ist unter mehr als einem Clan aufgeteilt, darunter auch Matokum.

¹²² Das heisst, sie sind bekannt dafür, Zaubereipraktiken auszuüben.

¹²³ Das heisst, dass die Bewohner Mambleips in diesem Fall nicht an Zauberei glauben.

¹²⁴ Das heisst ebenfalls, dass Zauberei hier keine Rolle spiele, in dieser Geschichte nichts Wirkliches zu suchen haben könne.

¹²⁵ «*kwilla*»; Intsia bijuga.

¹²⁶ *markule* gilt als «poroman» des *kwatmu*-Baumes.

¹²⁷ Bestimmte Hügel werden als Wohnort von Geistwesen und Ahnen vorgestellt.

Winauru: Sollte Christina vom Boden krank geworden sein, sollte dieser *wale* sie krank gemacht haben – nun, ich, der «Vater des Bodens», bin hierhergekommen, um zum *wale*-Geist, um zum ganzen versammelten Dorf zu reden. Wenn sie wirklich durch den Geist krank geworden ist, dann gut¹²⁸.

Djokari (Mambleip): Ich und mein «poroman» tragen den Namen der Zauberei mit uns herum, daran ist jedoch nichts Wahres. Es ist ein hohler Name. Wir beide sind hierhergekommen, um mitzudiskutieren. Falls sie wirklich durch Zauberei krank geworden ist, ist es gut, wenn wir beide, die wir den Namen der Zauberei tragen, mit euch hier diskutieren¹²⁹.

Saigapa: Schön. Du redest wahr. Wir glauben euch.

Winauru: Ich, «Vater des Bodens», wollte es, dass sie auf meinem Boden siedeln. Hätte ich nein gesagt, hätten sie hier kein Haus bauen, sich nicht niederlassen können. Ich trage keinen Ärger mit mir herum wegen dieses Bodens.

Ngələpal: Du allein hast alle die vielen Männer auf deinen Boden gelassen.

Winauru: Sie sind meine Familie! Ich sage nichts, ich kann sie nicht vertreiben. Ich möchte, dass Christina und Sino ganz hier bleiben können.

Peni: Hört nicht auf das Gerede irgendwelcher Leute. Hört nur auf den «Vater des Bodens», nur auf ihn.

Saigapa: Später wird sein Enkel Pis «Vater des Bodens» dieses Gebietes werden. ...

Djokari (Mambleip): Wir dürfen nicht mehr viel Gerede über diesen Boden in Umlauf bringen. Wir haben nun geredet, es genügt. Die beiden «Väter des Bodens» sind gekommen und haben bei der Diskussion mitgeholfen. Hätten wir in den Hauptweilern – statt hier in Tjat – diese Diskussion abgehalten, hätten zu viele Leute, auch Frauen und Kinder, zuhören können. Auch ich habe geredet, ihr habt es gehört; ihre Krankheit ist nicht durch Zauberei entstanden.

Winauru: Es ist gut, dass wir an diesem Ort so geredet haben. Auch der *wale*-Geist dieses Bodens hat es mitanhören können.

Mann X (Mambleip): Ich frage euch alle, habt ihr ausgederet?

Djambapui: Ja.

Mann X (Mambleip): Ich wollte zuhören kommen, ihr habt geredet. Du, «Vater des Bodens», hast Sino und Christina das Stück Boden überlassen wollen. – Wir Männer aus Mambleip sind zur Diskussion mit euch hierhergekommen.

8.5 Interviews

Die folgenden Fragebereiche sind mit 23 Frauen und 32 Männern diskutiert worden:

- 1) Kaffegarten und Bodenverwendung früher?
Kaffegarten im Verhältnis zu andern Gärten (Yams)?
Welcher Boden wird voraussichtlich in Zukunft für Kaffeeanbau gewählt werden?
- 2) Clanaufteilung des Bodens?
Möglicher Übergreif auf Clanboden anderer?
Möglicher Übergreif auf Boden eines andern Dorfes?
Nutzung des Bodens des Vaters?
Nutzung des Bodens der Mutter?
Nutzung des Bodens eines «poroman»?
Kauf von Boden?
Eroberung oder Verlust von Land (Beispiele)?
Gemeinsamer Boden mit anderem Dorf?
Stehlen von Boden (*kəpma*; *yau gwambə*)?
Streit um Boden (Beispiele)?

¹²⁸ Dann müsste sie nun, nachdem der Geist durch den richtigen Mann besänftigt worden ist, wieder gesund werden.

¹²⁹ Ob sie nun wirklich Zauberei gemacht haben oder nicht, die Angelegenheit soll von ihnen aus gesehen in Ordnung kommen.

- 3) Gartenblöcke und warum?
Gartenblöcke an wen – Verwandtschaftsbezeichnung, Verwandtschaftsbeziehung?
- 4) Boden und Siedlung?
Buschweiler und Busch?
Hauptweiler (*təpmange*)?
Bedeutung von Kokospalme und Kokosnuss (*təpmange-təpmandu*)?
- 5) Boden und Tod?
Begräbnisart?
- 6) Häuserformen – Bodenhaus?
Bedeutung der Kochstelle (*tənge*)?
Bedeutung der Schlafstelle (*tale*)?
- 7) Menstruationshaus?
- 8) Jenseits (*gambanange*)?
Anrufen der Ahnen im Garten?
Bedeutung der Nacktheit im Zeremonialyamsgarten?
- 9) Bodentypen?
- 10) Steine? (*ngwalepa matu*)
- 11) Wasser?
Quellen, von Menschenhand gemacht?
wale-Wassergeister?
- 12) *ame* und Tabugrund?
Möglicher Versammlungsort für Frauen und Kinder?
- 13) Tabubusch?

Diese Fragenbereiche habe ich erstmals im dritten Monat meines Aufenthaltes in Kimbanga formuliert. Sie fanden eine erste wichtige Erweiterung nach dem ersten, äusserst fruchtbaren und ausgedehnten Interview (oder Gespräch) mit Linus. Einzelne weitere Stichworte sind später hinzugefügt worden; etwa nach dem ersten abgeschlossenen Drittel der Interviews standen die hier notierten Stichworte fest. Ursprünglich sind noch weitere Fragebereiche notiert worden, die während der Arbeit an den Interviews weggefallen sind. Zusätzliche Fragebereiche, die nicht direkt den Boden betreffen und nicht mit allen gleich intensiv besprochen worden sind, sind hier weggelassen worden, wurden aber in der vorliegenden Arbeit mitverarbeitet.

Wie die Art der Formulierungen der unter den einzelnen Punkten aufgezählten Fragen vermuten lässt, wurden die Interviews als Gespräche verstanden, bei denen Punkt für Punkt den Interviewten verschiedene dieser Fragen in unterschiedlicher Reihenfolge und in je situationsbedingter, freier, aber genauerer Ausformulierung gestellt wurden. Genauso wie die Fragen eher als Fragebereiche zu verstehen sind, sind auch die Antworten eher als mögliche Antwortbereiche zu verstehen. Die Umfelder möglicher individueller Antworten waren sehr verschieden.

In Antwort auf die Interviewfragen ergaben sich in einzelnen Fällen längere Erzählungen, Erklärungen oder Exkurse zu nicht immer direkt mit der Ausgangsfrage verbundenen Punkten. So führten Antworten zu Frage 1 häufig zu einer Diskussion über die wirtschaftliche Zukunft im Dorf, über Gelderwerb und möglichen Aufbau eines Geldgeschäftes innerhalb des Dorfes. Frage 1 verleitete die Befragten nicht selten zu Gegenfragen, die in den Bereich von Cargogedanken gehören.

Frage 2 wurde von allen Männern mit grösster Ausführlichkeit durchdiskutiert, während Frauen sich primär auf das Thema «Stehlen» von Boden beschränkten und meist zu Kauf von Boden und Eroberung oder Verlust von Land nur zu sagen wussten, sie wüssten nichts, sie seien nicht mit alten Männern oder Frauen zusammengessen, niemand habe ihnen davon gesprochen.

Frage 4 führte bei manchem vollinitiierten *nəmandu* oder werdenden *nəmandu* zuerst zur Diskussion der Bedeutung der Koskopalmen und Kokosnüsse in unterschiedlichstem Zusammenhang und von da weiter zu Initiationen und wichtigen Punkten des Initiationszyklus.

Frage 6 wiederum veranlasste vor allem ältere Dorfbewohner, Männer wie Frauen, auf die vergangene, strenger traditionsgebundene Zeit teils mit Wehmut (bessere Zeit), teils mit Verachtung (schlechtere Zeit, Zeit der Unwissenheit) zurückzuschauen – eine Art der Einstellung, die auch bei vielen Dorfbewohnern jeden Alters oft in bezug auf die Zukunft, auf die Errungenschaften der neuen Zeit und auf die eigenen Aussichten durchschimmerte, insofern die Jetztzeit und die Zukunft entweder eindeutig als im Vergleich zu einst schlechter oder besser eingeschätzt wurde.

8.5.1 Interview mit Mare (ca. 40jährige Frau des Clanes Apangendu/Glaue)¹³⁰

1) Kaffeepflanzung

Ich habe selber eine Kaffeepflanzung auf Boden meines Vaters angelegt. Ich fragte meinen Vater. Er war einverstanden. Er sagte: «Du hast viele Söhne, du kannst das Land roden.» Mein Mann Paura und der Mann meiner Schwester, Manigut, halfen mir. Als ich zum ersten Mal Kaffee erntete, verkaufte ich ihn auf den Namen meines ältesten Sohnes Amaku. Damals starb mein Vater.

Nur soviel. Was später sein wird mit dem Kaffee, weiss ich nicht. Ob ich einen neuen Kaffeegarten auf Clanboden meines Adoptivvaters Ngələpal für meinen Sohn Jerry anlegen werde? Jerry gehört Ngələpal, er wird später auf seinem Boden pflanzen können. Enos und Ngranbangan gehören zu mir. Als ich damals Jerry auf die Welt brachte, waren alle Angehörigen von Ngələpal in Selmak zu Hause. Damals brachte mir Ngiengu (eine der zwei Frauen von Ngələpal) Yams – ich habe Jerry zur Zeit der Yamsernte, nicht der Taroernte, geboren.

Solange die Zeit so gut ist wie jetzt, werden wohl alle weiterhin Yams anpflanzen, was aber werden sie tun, wenn die Zeiten schlecht sind, wird dann noch Yams angepflanzt werden?

Als ich Ramangi gebar, sagten es alle meiner Schwägerin Seine und ihrem Mann Uliambu. Seine brachte mir Yams und Taro und kennzeichnete somit Ramangi für sich – später holten sie Ramangi zu sich, adoptierten ihn. Als Ramangi drei Jahre alt war, starb Uliambu. Ein anderer Mann, Wunyura, heiratete Seine, obschon dessen erste Frau Maine ganz dagegen war und sehr Übles erzählte über Seine. Damals sagte ich zu Seine, sie solle Maine vor das Dörfergericht ziehen, doch sie wollte nicht. Heute arbeiten die beiden Frauen zusammen, kochen und wohnen auch manchmal zusammen.

Was später sein wird, weiss ich nicht. Wird die Zeit gut bleiben? Falls die Zeiten schlechter werden, wäre es gar nicht gut, wenn die Bewohner keinen Yams mehr anpflanzen würden – Yams ist etwas Gutes, Wichtiges.

2) Bodenaufteilung

Mit meinem Mann Paura zusammen habe ich dessen Clanland des Clanes Apangendu/Glaue bepflanzt. Wenn ich auch heute noch auf diesem Boden pflanzen will, nachdem mein Mann mich verlassen hat, muss ich Wulnəmbia fragen, den Vater des Bodens. Paura ist nicht Vater des Bodens, so kann ich ihn nicht fragen. Wenn ich Lust dazu habe, kann ich Wulnəmbia fragen, wenn ich keine Lust zum Fragen habe, kann ich auch nicht sein Clanland roden.

Ich kann auch auf Clanland meiner Mutter Gärten anlegen: Kwangrukum/Kwandji. Als meine Mutter Yaapru heiratete, bekam sie von ihrem Vater ein Stückchen seines Clanlands, also vom Clan Kwangrukum, zugesprochen. Er sagte: «Dieses Land gehört dir, du kannst darauf pflanzen.» Mein wau (Mutterbruder) hat das meiner Mutter gesagt. Wenn ich nun auf diesem Land pflanzen will, muss ich meine Mutter fragen. Jetzt pflanzen wir dort auf diesem Clanland, in Wolakwə, nämlich meine Mutter Yaapru, ich und mein Bruder Leo und mein Adoptivvater Ngələpal mit seiner Frau Ngiengu.

Auch mein Mutterbruder kann für mich Kokospalmen und Sagopalmen anpflanzen. Aber mein wau ist schon vor sehr langer Zeit gestorben. Es gibt wau, die den raua (Schwesterkind) Kokospalmen schenken und solche, die das nicht tun. Ich kann auch Clanland meines Adoptivvaters Ngələpal (Clan Sarekum/Wora) bepflanzen. Wenn ich Boden meines wirklichen Vaters, der gestorben ist, bepflanzen will, muss ich den Sohn des Bruders meines Vaters fragen, Kulingin. Dann können wir zusammenarbeiten.

Weiter kann ich auf Boden des Freundes (nau; «poroman») meines Mannes pflanzen. Ich könnte nun also Clanboden in Abalite bepflanzen, der dem Freund meines Mannes gehört (Clan Apangendu/Glaue).

Von Bodenkauf und Eroberungen fremden Clanlandes anderer Dörfer während der Kampfzeit weiss ich nichts. Die grossen Männer und Frauen haben mir davon nie erzählt. Hätte ich solche Geschichten gehört, könnte ich sie dir jetzt erzählen.

Über das Stehlen von Clanland weiss ich etwas. Wenn ich oder meine Angehörigen Boden eines andern Mannes stehlen, gibt es Streit und vielleicht Kämpfe. Wenn wir auf diesem Boden Essen pflanzen, wird es nicht gut gedeihen, weil alle wütend und böse aufeinander sind, dann werden auch alle seine verstorbenen Familienangehörigen böse sein. So kann das Essen nicht gut gedeihen.

¹³⁰ Verwertung cf. 5.2.1–5.2.5.

3) *Gartenaufteilung/Zusammenarbeit*

Die Arbeit auf Clanland, also das Anlegen eines Gartens, geht so vor sich. Wenn ich pflanzen will, kann ich meine Schwestern Guengi und Wangandama fragen. Wenn ich allein arbeite, wird es zu hart sein, es ist schwere Arbeit, allein Bäume zu fällen und einen Zaun um den Garten zu legen. Wenn jemand mir helfen will, kann er das. Busch roden Männer und Frauen zusammen, Bäume fällen nur Männer. Zäune wiederum legen Männer und Frauen zusammen an. Die Frauen schneiden das Zuckerrohr (*Saccharum spontaneum*), und die Männer rammen diese Stecken in den Boden. Wir beenden dann die Arbeit am Zaun, in dem wir die vertikal nebeneinander stehenden Stecken horizontal verbinden mit Bambus und Zuckerrohr und Schnur.

Dann teilen wir das Gartenland in Blöcke für verschiedene Leute, die pflanzen wollen, auf. Wir entfernen alles, was auf dem Boden als Abfall herumliegt, säubern den Grund und legen Blätter der Zuckerrohrpflanze darüber und zünden sie an. Wir brennen nun den Garten ab. Wer mit mir roden will, kann, auch Kutume und Kwambiwei; Töchter von mir. Eine meiner älteren Schwestern hat sie geboren.

4) *Siedeln*

Die Vorfahren, wenn sie weit weg vom Hauptweiler Gärten besaßen, bauten dort manchmal Buschhäuser, weil sie die Nahrung nicht so weit tragen wollten. Nun, wo die Weissen gekommen sind, schiessen Leute aus Feindesdörfern sich nicht mehr gegenseitig ab, nun können wir ruhig in Buschweilern uns aufhalten.

Früher baute man einen grossen Zaun um die Häuser in einem Buschweiler. So habe ich es gehört. Gesehen habe ich es nicht. So konnte niemand hineinbrechen. Alle hatten Angst, dort von Feinden überfallen zu werden.

Den Hauptweiler nennen wir auch *tapmange* (Kokosnussweiler). Früher haben unsere Vorfahren diese Weiler errichtet und gesagt: «Das ist ein Kokosnussweiler.»

5) *Tod*

So wie früher die Vorfahren die Toten begraben haben, tut man es noch heute. Alle Frauen wachen neben dem Verstorbenen.

Es riecht gar nicht gut. Ich war klein wie heute mein 6jähriger Sohn Nganbakin, als mein Mutterbruder starb. Ich war dort mit meiner Mutter, es roch schlecht, und ich weinte. Mein Vater hat mich zu sich ins *korambu*-Männerhaus genommen. Das Essen hat man aus dem Haus, in dem man Totenwache hielt, entfernt. Dann wurde der Mann im Haus drinnen begraben. Heute begräbt man die Toten nicht mehr in ihrem Wohnhaus. Manche Woche noch wachten damals die Frauen im Haus am Grab.

6) *Häuser und besondere Stellen in den Häusern*

Es gibt Stellen in einem Wohnhaus, die tabuisiert sind, und über die man nicht schreiten oder springen darf. Wenn meine Mutter schläft, darf ich nicht über sie hinweggehen, sonst wird sie erblinden müssen. Ich darf auch ihre Nahrung nicht überschreiten. Isst sie nämlich dann dieses Essen, wird sie blind werden. Wenn ich in meinem Teller Essen habe, darf ich ihr davon nichts geben – sie erblindet sonst. Wenn ich neu verheiratet bin, wenn ich schwanger bin, immer muss ich gut aufpassen. Ich darf meinen Teller mit Essen auch nicht einer meiner älteren Schwestern hinhalten. Vor der Heirat ist das noch erlaubt, nachher überhaupt nicht mehr.

Meine jüngere Schwester Manguai kann mir von ihrem Teller Essen anbieten. Aber beide dürfen wir unserer ältesten Schwester Wangandama kein Essen aus unserem Teller und unserem Löffel geben. Eine ältere Schwester wird schnell zu einer erwachsenen Frau und darf nicht mehr vom Teller der jüngeren Schwestern essen.

7) *Menstruation*

Wenn die Menstruationshäuser mitten im Weiler stehen würden, würde das Essen im Weiler kaputt gehen. Blut einer menstruierenden Frau ist etwas Schlechtes.

Wenn ein Mann mit einer Frau schläft, dann versucht er herauszufinden, welcher Art ihr Blut ist. Zum Beispiel kann ein Mann einen Zuckerrohrstengel an einem kühlen Ort pflanzen. Falls das Blut der Frau schlecht ist, stirbt der Zuckerrohrstengel ab. Wenn das Blut der Frau aber gut ist, dann gedeiht das Zuckerrohr. Oder der Mann kann die Rinde eines Baumes stark anschneiden. Wenn das Blut der Frau gut ist, stirbt der Baum nicht ab – sonst trocknet der Baum aus.

Nachdem der Mann das herausgefunden hat, weiss er, ob er während der Pflanzzeit mit der betreffenden Frau schlafen kann oder nicht. Wenn ihr Blut gut ist, schadet es dem Yams und der sonst

gepflanzten Nahrung nicht. Einige Männer haben mir das erzählt. Sie sagten mir auch, dass dies nur gilt für den kleinen *ka*-Yams, nicht aber für den langen *wapi*-Zeremonialyams. Wenn eine Frau ins Menstruationshaus geht, sollte sie drei Tage bleiben. Ich glaube aber, dass einige Frauen schon herauskommen, wenn sie immer noch bluten. Wenn eine Frau ein Kind geboren hat, dann verliert sie sehr viel Blut und muss viel länger im Menstruationshaus bleiben.

Früher, wenn die Einwohner von Kimbangwa an Feste nach Bainyik oder Djame gingen, dann konnten Frauen mit Regelblutung mitgehen; egal, ob man ihr Blut auf dem Weg entdeckte oder nicht. Die Ahninnen gingen früher mit, wenn alle in ein anderes Dorf zu einem Fest gingen. Dann tropfte ihr Blut auf den Weg, und die Männer konnten es sehen – die Frauen schämten sich. Man dachte, dass eine Frau nicht allein im Dorf zurückbleiben könne, weil sonst Feinde sie hätten töten können.

Nur alte Leute blieben im Dorf zurück – mit der Gefahr, dass sie von Feinden getötet wurden. Wenn aber Frauen getötet wurden, dann hatten ihre Männer keine Frauen mehr, deshalb nahmen die Männer damals ihre Frauen mit.

8) *Jenseits*

Eine *dju* (Sternschnuppe) fällt herunter, wenn jemand stirbt. Ein Zauberbündel eines Menschen wird in einem Zaubershaus aufbewahrt. Der Mann, der über dieses Bündel – und über viele andere – wacht, nimmt es nun heraus und legt es in eine Kokossschale oder in ein Stück Bambus und legt es aussen neben sein Haus. Nun fällt diese *dju* herunter, und nun fällt der Mann oder die Frau, deren Zauberbündel herausgeholt worden ist, auf das Clanland der Mutter, niemals des Vaters, herunter. Nach einer Woche wird der betreffende Mensch krank und stirbt. Es scheint, dass jemand, der gestorben ist, auf den Boden seiner Mutter geht – oder seines Vaters, ich weiss es nicht. Alle gehen auf die andere Seite des Bodens.

9) *Bodenarten*

Es gibt nur einen Boden: *kəpma*.

Wenn wir Busch roden, so befindet sich zuoberst *kəpma. taule* (lehmartiger, manchmal harter Boden) kommt weiter unten. Zeremonialyams pflanzt man nicht überall, sondern nur in den Gebieten Bute und nahe bei Mbutpun; auf anderem Boden würde er nicht gedeihen können. Man folgt hier den Vorfahren; auch in den Gebieten Winge, Guarusaki, Djangunge, Ndusaki und Kamako kann man Yams pflanzen.

10) *Steine*

Auf dem Platz vor dem *pute*-Männerhaus in Mbutpun steht ein Stein, den wir *mbabmutagwa* (Mond/Mond-Frau) nennen. Wenn der Zeremonialyams geerntet worden ist, tanzen und singen Männer und Frauen zu *mbərrə*-Gesängen um diesen Stein.

Zur Zeit des Anpflanzens wird der Platz um diesen Stein mit Bambusstecken abgetrennt. Keine Frau darf hinein. Nur Männer dürfen dorthinein.

Es gibt auch Steine neben dem Männerhaus – aber ich weiss nicht, wozu sie sind. Ich habe davon nichts gehört.

11) *Wasser*

Eine sehr grosse Schlange nennen wir *wale* (Geistwesen). Wenn früher unsere Vorfahren ein Wasserloch fanden, sagten sie, es ist ein *wale*. Manchmal verwandelt sich *wale* in einen Mann. Oft haben wir vor ihm Angst. Er kann uns töten. So wird erzählt, gesehen habe ich es nie. Wenn man diese grosse Schlange tötet, trocknet das Wasser aus. Das Wasser wird dann verschwinden.

12) *Der ame-Platz*

Die Frau darf ausserhalb des Platzes vor dem Männerversammlungshaus sich hinsetzen. Sie darf aber nicht in den Kreis des Platzes treten. Frauen von Männern, die Zeremonialyams anpflanzen, dürfen schnell hineingehen. Wir ändern Frauen nicht; sonst werden die Männer böse auf uns. Kleine Mädchen können auch hineingehen. Verheiratete müssen draussen bleiben. Sobald die erste Menstruation da ist, dürfen Mädchen nicht mehr hinein.

113) *Tabusch*

Tief im Busch, weit weg von den Weilern, fürchten wir vor allem Schlangen.

8.5.2 Interview mit Michael (ca. 35–40jähriger Mann des Clanes Nangikum/Kwas)¹³¹

1) Kaffeepflanzung

Ich kann in zwei Kaffeegärten Kaffee ernten. Der eine gehört mir und Wiapi (Clan Apangendu/Guaru). Wir arbeiten deshalb zusammen, weil einst eine Vorfahrin von mir aus seiner Familie Apangendu/Guaru stammte. Ich nenne Wiapi Vater. Alle Männer Kimbangwas haben damals Wiapi geholfen, diesen Kaffeegarten aufzubauen – damals, als wir mit dem Kaffeepflanzen überhaupt erst anfangen. Es war der erste Kaffee im Dorf, so um 1954 herum etwa. Es ist ein grosser Garten mit 478 Bäumen.

Der zweite Garten steht in Salpaknien und hat 197 Bäume. Meine Frau half mir etwa 1964, ihn zu bepflanzen. 1963 bin ich aus Keviang (New Britain) zurückgekehrt ins Dorf.

Dort, wo ich diesen Kaffeegarten anlegte, wurden vorher Yams, Sago, Betel und Kokospalmen gepflanzt. Ich habe die Betelpalmen gefällt und die Sagopalmen stehen gelassen, weil sie eine wichtige Nahrung für uns sind. Während wir Yams und Taro anpflanzen, sind Sago und Bananen unsere Stärke.

Ich weiss nicht, ob wir in Zukunft nur Kaffee anpflanzen sollen. Dieses Denken ist nicht gut. Eins, zwei haben wir Yams und Taro entfernt – was aber essen wir dann? Wir würden vor Hunger sterben. Dazu kommt, dass wir kaum Zeit und Platz haben würden für andere Geldgeschäfte («bisnis»), wenn wir alles mit Kaffee überpflanzen würden. Wenn viele Menschen geboren werden, werden wir zudem zu wenig Boden haben. Darüber reden wir schon heute beinahe an jeder Dorfversammlung.

2) Bodenaufteilung

Ich habe vier neue Gärten. Einer gehört Tapokwin (Clan Kwangrukum/Kwandji), heisst Mbugnumbugne. Dort pflanzen neben mir und Tapokwin noch Winauru (Clan Kwangrukum/Kwandji) und ein Mann aus dem Nachbardorf Nyamikum, dessen Mutter aus Kimbangwa (Clan Nangikum/Kwas) stammte. Früher haben Bewohner Kimbangwas und Nyamikums nicht miteinander gekämpft. Dem folgen wir noch heute nach; deshalb lassen wir den Mann aus Nyamikum mit uns zusammen arbeiten.

Ein anderer Garten heisst Yagwolauimbabe, ist ein Zeremonialyamsgarten und gehört Tapokwin (Clan Kwangrukum/Kwandji). Ich arbeite auch dort mit Tapokwin zusammen.

Der Garten Salpaknien gehört mir. Ich habe dem Mann Mendjongen (ursprünglich aus Djame, hier auf Clanboden seiner Frau, Clan Apangendu/Guaru, pflanzend) erlaubt, hier mit mir zusammen anzupflanzen, denn dieser Mann stammt ja aus Djame und hat keinen eigenen Clanboden hier im Dorf. Dann bepflanze ich noch den Garten Gambandjo (Nangikum/Kwas). Ich arbeite dort mit Yapite zusammen, einem meiner Väter, und mit der Frau Abamale. Der Vater von Yapite und der Vater meines leiblichen Vaters Wameniale war Babite. Abamale gehört in meine Familie – ich nenne sie Mutter.

Im Moment bepflanze ich auch noch drei alte Gärten. In Selenga bepflanzen wir Boden von Worambuli, er gehört in den Clan Kwangrukum/Kwandji, nein, das ist nicht wahr, dass er zum Clan Sarekum/Wora gehören soll. Der Boden des Clanes Sarekum/Wora und des Clanes Kwangrukum/Kwandji ist ein und derselbe, der Urvater war Ngəlōnge. Nein, ich glaube, der Boden gehört doch dem Clan Sarekum/Wora. Baunbara und sein Bruder Worambuli sind vom Clan Sarekum. Zum Clan Kwangrukum gehört mein «poroman» Tapokwin. Weiter bepflanze ich Boden von Wiapi, vom Clan Apangendu/Guaru. Wir sind vier, die zusammenarbeiten: Wiapi, Kaule (Clan Matokum/Wama), Nguəlen (Clan Matokum/Wama und Clan Apangendu/Guaru) und ich.

Dann bepflanze ich noch zusammen mit Wiapi und Tapokwin den Garten Tapunge vom Clan Kwangrukum/Kwandji.

Wenn ich pflanze, dann zuallererst auf Clanboden meines leiblichen Vaters, also des Clanes Nangikum/Kwas. Kwas und Matokum/Wama habe sehr viel Clanland. Als zweites kann ich auch Boden des Clanes Matokum/Wama bepflanzen. Ich stamme nämlich ursprünglich von diesem Clan ab. Denn Ngələn war das Kind von Mato¹³². Ich kann also auch der *nəmapate*-Linie des Clanes Matokum folgen. Gleichzeitig kann ich auch Boden der *waignapate*-Linie des Clanes Matokum bepflanzen, da meine Frau von ihr abstammt.

Als drittes kann ich Tapokwin und dem Clan Kwangrukum/Kwandji folgen. Als viertes kann ich Boden von Baunbara (Clan Sarekum/Wora) bepflanzen. Schon früher haben unsere beiden Familien

¹³¹ Verwertung cf. 5.2.1–5.2.5.

¹³² cf. 8.1.4 (Geschichte von Ngəlōnge und Mato).

immer zusammengearbeitet, und nie hat es Streit gegeben, so können wir auch jetzt noch immer zusammenarbeiten.

Dann kann ich auch auf Clanboden von Mbugnipate/Kwas pflanzen; dieser Clan ist ja mit meinem, mit Nangikum, eng verwandt. Clanboden des Clanes Lanekum/Sayke kann ich nicht bepflanzen. Doch, wenn ich will, kann ich, denn meine Adoptivmutter, die mich grossgezogen hat, hat ja einen Mann des Clanes Lanekum im Dorf Waignakum geheiratet.

Boden des Clanes Apangendu/Glaue kann ich nicht bepflanzen. Auch früher haben meine Vorfahren mit diesem Clan nicht zusammengearbeitet. Dagegen kann ich Boden von Apangendu/Guaruroden. Eine Vorfahrin meines Vaters stammte von diesem Clan ab. Meine leibliche Mutter stammt aus dem Dorf Waignakum.

Ich kann auch Boden in Bainyik bepflanzen, da Vorfahren väterlicherseits von dort abstammen. Ich habe dort Clanland – in Bainyik – Kokospalmen stehen dort. Letztes Jahr habe ich dort einen Garten angelegt. Ich kann auch in Waignakum Boden bepflanzen. Eine Mutter von mir lebt noch dort. Ich bin ein Mann aus vielen Dörfern; mein Vater hat in Bainyik, Waignakum und Kimbangwa gelebt und gearbeitet. Er war ein grosser Kämpfer, deshalb ist er nie lange an einem Ort geblieben. Schliesslich wollten die Bewohner von Kimbangwa, dass ich bei ihnen bleibe, so bin ich hier geblieben und bepflanze nun hier meine Gärten. Es gibt eine Familie in Kimbangwa, die Boden für Schweine gekauft hat. Die Familie von Sarekisik kam ursprünglich aus Waignakum und hatte in Kimbangwa kein eigenes Clanland – so hat diese Familie hier vom Clan Sarekum/Wora Clanland gekauft. Ich glaube, Louleri wurde so erworben.

Einige haben Djame Boden abgekauft; viele Familien haben sich zusammengetan und den Boden Wauta gekauft. Ich glaube, so hat man die schwere Arbeit von Männern aus Djame beglichen, die vorher dort hohe und starke Bäume gefällt hatten. Dieser Boden Djames war eingerahmt von Clanbesitz des Dorfes Kimbangwa. Das war schlecht zu Feindeszeiten. Deshalb kaufte man diesen Boden. Mein Clan Nangikum/Kwas hat in Tjat Boden erworben. Es ist heute Clanland von Kimbangwa – doch früher haben Männer aus Maprik dort den Urwald als erste gerodet. Tjat ist Boden, den meine Familie im Krieg erworben hat. Neben Tjat und Tapunge haben Männer aus Kimbangwa noch viel mehr Clanland des Dorfes Maprik nach Kämpfen mit Maprik erworben.

Früher haben Vorfahren aus Kimbangwa eigenes Clanland auf heutigem Gebiet von Loenem an Loenem verloren. Früher wohnten Einwohner aus Kimbangwa dort oben. Dann verloren sie das Gebiet im Kampf. Sie kehrten also in die Weiler Guarusaki und Walmenga zurück.

Kimbangwa besitzt einiges Land gemeinsam mit andern Dörfern. Das Land Bogo liegt am Fluss Waimba, an der Grenze zwischen Bainyik und Waignakum. Dort arbeiten Bainyik und Kimbangwa zusammen in einer Art Enklave, Bainyik hat nicht viele Männer. Viele Einwohner Bainyiks stammen von Kimbangwa ab.

Waignakum ist kein Feindesdorf von Kimbangwa. Waignakum ist allerdings ein Feindesdorf von Bainyik. Nun hat Kimbangwa oft Bainyik helfen müssen in den Kämpfen mit Waignakum, nie aber hätten sich die Männer von Kimbangwa im Kampf offen den Männern von Waignakum zeigen dürfen – sie waren ja nicht wirkliche Feinde. Mit Waignakum hatte Kimbangwa höchstens ab und zu Streitigkeiten wegen Zauberei von Seiten Waignakums.

Ich selber habe schon auf Bogo Essen angepflanzt.

Was nun das Stehlen anbetrifft. Wenn Land gestohlen wird, kann das Essen darauf nicht gedeihen. Wenn wir uns irren mit dem Clanland, absichtlich oder nicht absichtlich, dann wissen das die verstorbenen Ahnen, oder es weiss es irgend ein noch Lebender. Falls ich Tapokwin Boden wegnehmen würde, dann würde sich Tapokwin sehr sorgen, seine verstorbenen Ahnen würden sich auch sehr sorgen. Dann könnte das Essen nicht gedeihen. Wenn es viel Sorge wegen eines Stückes Land gibt, dann entsteht Streit. Dann muss das Essen verderben. Das lehre ich auch meine Kinder so. Wenn meine Kinder nicht wissen, welcher Boden ihnen gehört, wie sie sich zu benehmen haben, dann werden sie auch nie ruhig und in Frieden wohnen können.

Falls nicht das Essen zerstört wird, wird vielleicht ein Familienangehöriger des Schuldigen krank werden oder sterben. Es wird ihm schwarz vor den Augen, oder er kann nicht im Haus schlafen, weil er Malaria hat. Diese beiden Krankheiten schicken die verstorbenen Ahnen, es sind *tukwia*-Krankheiten. Wenn es einem schwarz vor den Augen wird, nennen wir das *māninga*, wenn einer vollkommen abmagert, nennen wir es *sipuli*. Nicht immer wird der Schuldige krank, die Krankheit kann seine Kinder, Eltern oder seinen Ehepartner treffen.

3) Gartenaufteilung/Zusammenarbeit

Wir machen, was schon unsere Familie vor uns immer getan hat. Es gab früher keine Streitigkeiten wegen der Zusammenarbeit. Es wäre nicht gut, wenn ich allein mein Land bepflanzen würde. Dann würden andere sich deswegen Sorgen machen. Deshalb pflegen wir eben mit andern zusammenzuarbeiten und andere herbeizuziehen. Wenn man allein arbeitet, entsteht Streit. Krankheit in Folge von Zauberei kann entstehen, noch heute.

Sarekisik arbeitet immer allein, er ist ein Mensch mit Ehrgeiz. Er will es so, er will allein arbeiten. Wir sind ihm deswegen nicht böse. Er mag nicht mit andern zusammenarbeiten, er ruft keinen Freund herbei.

Wenn man einmal zusammenarbeitet, sollte man immer zusammenarbeiten. Wenn ich nun aber einmal allein ein Stück Land roden möchte, einfach so, dann darf niemand böse werden auf mich.

4) Siedeln

Makuli und Salpaknien sind nur Buschweiler. Zuerst haben wir dort Gärten gehabt, später auch Häuser. Wir fanden es gut. Ich wohnte 1964 zuerst in Mambau, dann nahe bei Babite. Dort lebte meine Familie und die von Kaule, dem Bruder meiner Frau, lange Zeit. Dann zog ich nach Selenga und jetzt werde ich nach Salpaknien ziehen.

Weiler, die wir *təpmange* nennen, sind etwas Besonderes. Ein *təpmange* Weiler gehört nicht einfach einem Mann allein, sondern allen Bewohnern des Dorfes. *tapma* oder Kokosnuss ist etwas Grosses. Es ist der umfassende Namen für alle Männer und Frauen im Dorf: *təpmandu* (Kokospalmenmenschen) und *təpmange* (Kokospalmenweiler).

Kokosnüsse sind für unsere Initiationen wichtig – überhaupt für unser Geheimwissen. Früher verehrten wir Ahnen und Geistwesen und fanden so unsere Nahrung. Wir pflanzten, und alles gedieh gut. Steine und Geistwesen halfen uns. Die Kokosnuss ist schon in unseren Mythen wichtig, etwa in der Mythe vom Ursprungsloch, wo ein Hund zuerst oben auf der Erde Bananen und Kokosnüsse fand.

5) Tod

Männer und Frauen sind weder Hunde noch Schweine – warum sollten wir sie im Busch vergraben? Ausserhalb der Häuser können Schweine die Begrabenen wieder ausgraben. Deshalb wohl haben unsere Ahnen ihre Toten in den Wohnhäusern begraben oder in den Esshäusern. Dann wurde gleichzeitig ihre noch vorhandene Nahrung tabuisiert. Die Frauen wachen bei den Toten – warum, weiss ich nicht. Sie sorgen sich wohl noch mehr um die Toten. Auch einige Männer können die Leichen der Verstorbenen berühren. Andere Männer trauern in ihrem Innern, zeigen es nicht. Frauen aber denken, sie müssten sich um den Verstorbenen kümmern. So war es schon früher. Die Frauen halten die Fliegen fern, die sonst den Körper des Toten belästigen.

6) Häuser und besondere Stellen in den Häusern

Die Frau sollte niemals über Essen des Mannes schreiten. Die Frau hat kaltes Blut. Sonst kann der Mann keinen Zeremonialyams pflanzen. Der Mann hat warmes Blut, das gut für den Yams ist. Auch die Haut des Mannes kann wegen der Frau Schaden nehmen. Die Haut wird dann schwer. Das ist schlecht, wenn ein Mann kämpfen geht oder Yams pflanzen geht.

Es gibt auch Gesetze für Jungverheiratete. Wenn meine Kinder heiraten werden, dürfen sie mein Feuer und meine Bettstelle nie überschreiten, sonst werde ich blind. Auch meine Frau kann davon blind werden. Warum das? Weil es unser Kind ist, wir haben es geboren, es hat unser Blut. Wenn unsere Kinder nicht gut auf uns achtgeben, werden wir krank. Heute wird dieses alte Gesetz nicht mehr richtig eingehalten. Wir glauben heute, das sei nicht wahr. Wir sehen, dass das Essen gut bleibt, auch wenn wir über Verbotenes hinwegschreiten oder springen. Aber die Menschen, die krank werden können? Ich habe es versucht – es ist nicht wahr. Aber dennoch will ich nichts Schlechtes gegen dieses Gesetz unserer Vorfahren sagen. Auch ich pflanze Zeremonialyams, und das Gesetz dieses Yamses ist das Gesetz unserer Ahnen. In bezug auf den Yams stimmt das Gesetz, aber in bezug auf das Erblinden stimmt es nicht.

Wenn ein Mann heisses Blut hat und die ihm auferlegten Tabus nicht befolgt, zerstört er sich selber sehr schnell. Er wird krank werden, wird blind und anderes mehr. Ich meine, der Mann selber zerstört sich nicht ganz, aber er zerstört doch seinen Yams.

7) Menstruation

Ja, das ist etwas sehr Wichtiges. Dieses Menstruationsblut ist total kalt. Es ist kein warmes Blut. Wenn eine Frau über Essen oder über sonst etwas, das einem grossen Mann (*nəmandu*) gehört,

schreitet, dann ergreift etwas wie Wind von diesem grossen Mann Besitz. Wenn er dann später Zeremonialyams oder sonstiges Essen pflanzt, gedeiht es nicht. Auch blind kann man werden durch Kontakt mit einer Frau, die Menstruation hat. Zudem darf eine Frau in diesem Zustand nicht mit einem Mann schlafen.

Die Menstruationshäuser stehen nahe beim Busch, am Rande des bewohnten Weilers. Frauen können dann von dort aus leicht im Busch defäkieren und urinieren. Viele Frauen schämen sich auch. Im übrigen ist die Menstruation das Geheimwissen (*maira*; «tambaran») der Frauen. Höchstens ihre Männer dürfen davon wissen. Wenn eine Frau in diesem Moment, wo sie ins Menstruationshaus sollte, mit einem Schwein in Kontakt kommt, wird dieses Schwein wild und bricht in bepflanzte Gärten ein.

Im Wosera-Gebiet kennt man dieses Gesetz nicht, dort haben sie auch keinen Zeremonialyams. Richtung Nyamikum und weiter westlich davon findet man die gleichen Gesetze wie hier. Dort gibt es allerdings eine Vorschrift, die wir nicht kennen. Verheiratete Männer und Frauen dürfen keinen Sago waschen – genau wie übrigens gegen Osten, in der Gegend von Yengoru auch.

8) Jenseits

Wenn Frauen oder Männer erst vor kurzer Zeit gestorben sind, dann ist ihr Totengeist nicht ruhig, sondern geht umher. Davor haben die Lebenden grosse Angst. Unsere Haut zieht sich zusammen, und unsere Hände und Füsse erlahmen. Wenn ein solcher Totengeist, *gamba*, uns nahe kommt, dann werden wir taub, und unsere Hände und Füsse sterben ab. Schreien kannst du nicht, du bist stumm. Alle haben Angst. Hingegen vor den *ngwalepa*, also den Ahnen, die schon länger gestorben sind, haben wir keine Angst. Ich glaube, so nach zwei oder drei Jahren wird ein *gamba* zu einem *ngwalepa*.

Vor dem *gamba*-Totengeist haben wir Angst; wir träumen von ihm – im Traum fragt er uns, warum wir vor ihm Angst haben? Er sagt uns im Traum, die *gamba* seien wie Menschen, wie Frauen oder Männer, sie kämen, um den Lebenden Hilfe zu bringen. Warum wir denn wegrennen würden?

Ich glaube, ihr Weissen habt vor den Toten keine Angst?! Ich habe gesehen, dass die Weissen draussen ohne weiteres herumgehen, wenn einer der ihren gestorben ist.

Wir dagegen denken ständig an den Verstorbenen, er verlässt uns nicht, testet uns, indem er versucht, uns immer nahe zu sein. Davor haben wir Angst, Angst, dass er uns nahe kommt, und wir uns weder bewegen noch wegwenden können.

9) Bodenarten

Den Boden, auf dem wir *ka*-Yams und Taro pflanzen, nennen wir *gumbis kəpma*, kalten Boden. Auf diesem Boden gedeiht nicht jede Pflanze. Dieser Boden wird auch schlechter Boden genannt. Einigen *ka*- und allen *wapi*-Yams pflanzen wir auf heissem Boden, *yaa kəpma*. Hier gedeiht diese Art Yams sehr schön, man muss aber alles richtig und nach Vorschrift machen. Den Boden, der besonders günstig ist für langen Zeremonialyams, nennen wir nicht nur heissen Boden, sondern auch *wolkama kəpma*. Es ist sehr poröser Boden, der nicht dicht und fest zusammengebacken ist, hier kann der *wapi*-Yams gut tief in den Boden hinein stossen. Kalten Boden und heissen Boden zusammen nennen wir *nəma kəpma*, grossen Boden.

10) Steine

Die Steine, die neben den *pute*- und *korambu*-Männerhäusern stehen, sind Steine, die im Zusammenhang mit dem Gedeihen von Yams und Taro stehen. Man verehrte diese Steine, damit die Nahrung gut gedieh.

Solche Steine haben viele verschiedene Namen. Einmal nennen wir sie *walembə*, Penis eines *wale*-Geistwesens. Bei diesem Namen denken wir an die *wale*-Geister des Wassers und der Hügel. Dass vom Penis des *wale* die Rede ist, weist darauf hin, dass ein *wale*-Wesen eben ein Mensch ist, ein Mann. Ein *wale*-Geist wird zuerst verehrt, wenn es um Essen geht. Einige besonders auserlesene *walembə*-Steine stehen im Männerhaus drin. Die Steine im Haus sind sehr lang. Die Steine ausserhalb sind nur zur Erinnerung, quasi als Exempel aufgestellt, sie sind nicht echt. Ein *walembə*-Stein liegt im Zentrum, darum herum werden *yuwa*-Muschelringe gelegt und Speere, aber auch langer *wapi*- und kurzer *ka*-Yams, Tabak und Betel. Der *walembə*-Stein im Weiler Kaubute, also der wichtigste Yamsstein Kimbangwas, heisst *wapiwe*. Solche *walembə*-Steine sind echt.

Der *wapiwe* ist wie *wuranyan*, wie der Atem oder Geist des *wapi*-Yams. Er ist die ganze Stärke des *wapi*. Der *wapiwe* stammt von damals, als alle Yamssorten in Wapikiti und Basalmu gesungen und getanzt haben.

ndumagna ist ein anderer Name für *walembə*, es heisst Gesicht des Menschen.

Ein weiterer wichtiger Stein ist *mbabmutagwa* (Mond-Frau) auf dem Platz vor dem Männerhaus. Wir nennen den Vollmond *sikitnyie* und die Mondsichel *poka*. Das sind zwei Frauen. Es gibt eine Mythe von ihnen.

Die Mondfrau, *mbabmutagwa*, zeigt allen Frauen den Zeitpunkt für die Menstruation an. Wir können es sehen. Wenn der Mond als Neumond erscheint, schauen wir nach dem Yams in den Gärten. Wir sehen dann, dass das Essen gut gedeiht. Wenn dann der Mond wieder verschwindet, ist das Essen für die Ernte bereit. Nun ernten wir. Manchmal warten wir auch zweimal das Wiedererscheinen des Mondes ab. Das Essen wird gedeihen – der Mond gibt uns Kunde davon.

Wenn die Sterngruppe *kwengral mengral* neu am Horizont erscheint, roden wir den Busch. Wenn *kwengral mengral* etwa in halber Höhe des Horizontes liegen, pflanzen wir. Dann entfernt sich *kwengral mengral* wieder langsam vom Horizont – in dieser Zeit ernten wir.

Der *mbabmutagwa*-Stein markiert den Versammlungsort der Vorfahren. Die Männer bringen alles ins Zentrum des Versammlungsortes. Dann müssen sie über ihre Probleme reden und versuchen, sie zu lösen. Der *mbabmutagwa*-Stein kann nicht wirklich hören, wovon die Rede ist. Er steht einfach da als Zeichen für den Versammlungsort, für das wesentliche Denken der Ahnen, der *ngwalndu*-Geistwesen und der *wale*-Geistwesen. Sowohl *wale*- wie *ngwalndu*-Geistwesen beziehen sich auf die Ahnenwesen der verschiedenen Clane. Alles Wissen konzentriert sich im Zentrum des Versammlungsortes, des *ame*, beim *mbabmutagwa*-Stein. Der schwarze Stein im Zentrum bedeutet die Mondfrau, der weisse Stein bezieht sich auf die Sonne. Der *mbabmutagwa*-Stein bedeutet auch Gesang, gemeinsames Gespräch, Zentrum aller Dinge.

mbabmutagwa ist eigentlich der übergreifende Begriff für alles, was für uns an Denken und Handlungen wichtig ist. *nya*, Sonne, und *mbabmu*, Mond, sind oberster Mann und oberste, erste Frau. Im Denken unserer Vorfahren stehen sie an erster Stelle. Dann folgen die *ngwale wale*, Geistwesen von Gewässern und hügeligen Gebieten; dann die *ngwalndu*-Geistwesen, die zentral mit Ahnenwesen, Yamskult und Initiationen verbunden sind und schliesslich die *ngwalepa*, die verstorbenen Ahnen selbst.

11) Wasser

Es gibt viele verschiedene *wale*-Geistwesen mit unterschiedlichen Funktionen. Wenn eine Frau während ihrer Menstruation einem *wale*-Geist begegnet, indem sie beispielsweise ein Gewässer überquert, in dem das Geistwesen haust, dann verlässt das Geistwesen dieses Gewässer und geht weg an einen andern Ort. Das Gewässer aber trocknet ganz aus. Falls das Geistwesen den Ort des Gewässers nicht verlassen möchte, kann es der Frau Krankheit schicken – oder auch demjenigen Mann, der mit dieser Frau schläft. Es kann auch vorkommen, dass sie am ganzen Körper plötzlich voll Wunden sein wird.

Wir kennen drei Arten von Krankheiten, die von *wale*-Geistern geschickt werden. Einmal *wale ndə tukwia*; man wird vom *wale* verbrannt. Dann *wale ndə wiak*; der *wale* schlägt zu, schlägt den Mund oder die Nase (Verkältung). Schliesslich noch *wale me ra*; das *wale*-Geistwesen schickt Zauberei, und der Betroffene magert bis auf die Knochen ab. Ein *wale*-Geist kann Urin und Exkremente eines Kleinkindes stehlen, wenn die Mutter es etwa zum Waschen ans Wasser bringt. Dann kann das Geistwesen damit später Zauberei machen – genauso wie Menschen gegen andere Menschen Zauberei machen können. Dort, wo die *wale*-Geistwesen wohnen, gibt es ebenfalls Zauberrhäuser, nicht nur bei den Menschen.

Eine weitere Aufgabe der *wale*-Geistwesen ist es, zum Gedeihen des Zeremonialyamses beizutragen. Ich muss zu diesem Geistwesen sprechen, muss an seinem Wohn- oder Aufenthaltsort Wasser holen. Dann kann das Geistwesen mir nachfolgen. Ich muss ihm den Weg in den Garten kennzeichnen durch Hinlegen von Gras und Baumblättern. So kann das Geistwesen mir bis in meinen Yamsgarten folgen und mir dort helfen.

Ein *wale*-Geistwesen kann aber auch herbeigezogen werden, wenn jemand krank ist. Man muss dann mit ihm reden, an seinem Aufenthaltsort Wasser holen und den Weg zurück in den eigenen Wohnweiler mit Gras und *kaua*-Blättern bestreuen. Dann muss man Steine im Feuer heiss machen und sie anschliessend in eine bereitliegende Kokosnussschale voll Wasser und voll bestimmter, gut riechender Blätter legen. Dann wird der Kranke, meist sind es in diesem Fall Kinder, wieder gesund werden.

Nicht nur *wale*-Wesen, auch *mbabmutagwa* (Mond-Frau)-Steine können Kranke wieder gesund machen. Dabei müssen die Männer die Mondfrau um Genesung bitten. Die grossen Männer müssen *manamgup*-Zaubersprüche aussprechen; spezielle *manamgup*-Sprüche für die Mondfrau (den Mond).

Solche *manamgup*-Sprüche an die Mondfrau sind auch gut für das erfolgreiche Wachsen von Nahrung im Boden. Falls ein Mann krank wird, nimmt man Erde aus demjenigen Garten, in dem vorher *manamgup*-Sprüche für das gute Gedeihen der Nahrung ausgesprochen worden sind. Diese Erde trägt man auf den Hauptplatz im Weiler. Nun reden die Männer über die Krankheit und reiben die Brust des Kranken mit dieser Erde ein. Dazu nehmen die Männer auch noch Wasser vom Wasserloch des betreffenden *wale*-Geistwesens, das helfen soll, und Blätter bestimmter Pflanzen.

wale-Geistwesen können überhaupt helfen, wenn jemand aus Sorgen um etwas krank geworden ist. Wenn ich beispielsweise nicht gerne mit andern zusammenarbeite, sondern lieber allein mein Stück Land bepflanze, sorgen sich meine Angehörigen deswegen und können sogar krank werden. In einem solchen Fall müssen wir alle zusammenkommen. Wir nehmen kleinen Yams und machen einen *mindja*-Gesang. Dieser Gesang soll den Kranken wieder gesund machen. Nun blasen die Anwesenden den kleinen Yams an; dieses Anblasen bedeutet, dass alle helfen wollen. Der Kranke isst nun diesen kleinen Yams. Nun wird er wieder gesund. Viele verschiedene Krankheiten können in einem solchen Fall Menschen befallen; sie können abmagern, ohnmächtig werden, oder sie müssen sich erbrechen.

Einen Mann, der Frauen und Männer wieder gesund machen kann, nennen wir *kundi manamgup yukundu* (guter Mann, der Zaubersprüche kennt). Die Frau Yapru, eine *kundi manamgup yukuntagwa*, kann beispielsweise sehr gut Steine (*tjuai*), die *wale*-Geistwesen in den Körper von Menschen hineingelegt haben, wieder entfernen. Frauen, Männer, Kinder fühlen Schmerzen, die von solchen kleinen Steinchen verursacht werden. Ein Geistwesen hat solche Steine in den Menschen hineinversetzt. Die Frau, die weiss, wie man solche Krankheiten beseitigt, nimmt *niamun*-Blätter vom *niamun*-Baum, vom gleichen Baum, der Material liefert zur Herstellung von Schnüren zum Knüpfen von Netzaschen. Mit diesen Blättern kann sie Steine der *wale*-Geistwesen entfernen. Sie reibt den Körper des Kranken mit diesen Blättern und denkt sich einen *manamgup*-Spruch; schon fällt der Stein (*tjuai*) aus dem Körper. Wir nennen diese Handlung *wel*: die Krankheit entfernen. Früher wussten die Menschen auf diese Art auch Krankheiten, die durch Zaubersprachen entstanden waren, zu entfernen. Nicht die ursprüngliche Zauberei unserer Gegend, nur die Zauberei, die nachher kam. Aber das ist eine Lüge – früher, war es wirklich so? Früher waren die Menschen dabei erfolgreich, heute sind sie es sicher nicht.

Heute gibt es für jede Krankheit den Arzt. Ich selber bin jemand, der sich über diese alten Methoden lustig macht, ich bin katholisch, und ich glaube an die Bibel.

12) Der ame-Platz

Wenn ich mit einer Frau geschlafen hätte und dann auf den *ame* gehen würde, gäbe ich Wind, Atem von mir. Ein Mann, der pflanzt, nimmt Atem der Frau mit in den Garten.

Tagwasapu ist der *ame* der Frauen. Die Männer haben diesen Platz den Frauen überlassen. Schweine werden nur auf dem *ame* des Weilers Mbutpun verteilt – Tarkwo hat keinen guten *ame* dafür.

13) Tabubusch

Im weit vom Weiler entfernten Tabubusch findet man Dinge für den *wapi*-Yams. Magische Yamsmixturen kann man auch den Schweinen geben. Man gibt ihnen nur wenig. Wenn man sieht, dass sie fett werden, kann man diese Mixtur dem Yams geben. Auch für Initiierte und für Schwangere sind gewisse Pflanzen von dort gut.

Contents

	Preface	
1	Introduction	1
2	The theme of «land» and the theoretical background of the presentation of the ethnographic material	6
2.1	Land as the focus of observation	6
2.2	Theoretical background of the presentation of the ethnographic material	9
3	History, kinship relationships and social organization	22
3.1	The village of Kimbangwa	22
3.2	Subgroups of the Abelam	24
3.3	History of settlement and manner of settlement	30
3.3.1	Origin myth and history of settlement	30
3.3.2	History of settlement within the village territory	34
3.3.3	History of different hamlets	36
3.3.4	Different functions of houses and residential areas and the meaning of the coconut palm	41
3.3.5	Hamlets and their inhabitants	46
3.4	Network of kinship relationships	47
3.4.1	Kinship terminologies and groupings	47
3.4.2	Marriage and love and the payment for the dead	53
3.4.3	Heritage, adoption and name-giving	64
3.5	Friendship and partnership and thinking in correlated pairs	71
3.6	Social organization of the village	73
3.6.1	Clans and sub-groups and different totems	73
3.6.2	<i>ara</i> ceremonial halves	89
3.6.3	Geographical halves <i>kumun</i> and <i>kwien</i> and further classifications	92
3.6.4	The village as political unit and its relationship to other villages	94
3.7	Ideas about correct social and individual behaviour and sanctions within the village of Kimbangwa	96
3.7.1	Mother's side and father's side	99
3.7.2	Ancestors and spirit-beings	101
3.7.3	Illness and death by sorcery (<i>kəpmanamusi</i> ; something of the earth)	105
3.8	Past epoch of fights and new age since 1937	109
4	Cultivation and food, cooperation and the complex of ceremonial yam	117
4.1	Economic cycle of the year	117
4.1.1	Yam and taro	129
4.1.2	Coffee and «mani» (money)	133
4.2	Cooperation	138
4.3	The complex of ceremonial yam	145
4.3.1	Preconditions for the planting and raising of ceremonial yam	152
4.3.2	Laws for planters of ceremonial yam	157
4.3.2.1	Living	157
4.3.2.2	Land	158
4.3.2.3	Food	158
4.3.2.4	Relationship between man and woman and sexuality	161

4.3.3	Planting, tending and harvesting	166
4.3.3.1	Different operations and special acts for the growth of the yam within the ground	166
4.3.3.1.1	Magic for yam (<i>yaankəpma</i> ; <i>kuskəpma</i>)	168
4.3.3.1.2	Chants for yam (<i>manamgup</i> ; <i>djambunguare</i>)	173
4.3.3.2	Harvest and decoration of <i>mambutap</i>	175
4.3.3.3	Yam festivities; display of ceremonial yam	177
4.3.4	<i>mbalewapi</i> ; laws of exchange and prestige	178
4.4	Ancestors and spirit beings as helpful agents for the cultivation of yam	182
4.5	Meaning of ceremonial yam	187
5	Land and village territory	190
5.1	Quality of earth, possession of land and rights of usufruct	190
5.2	Land and space: hamlet, garden, bush	202
5.2.1	Sleeping-place and cooking-place	204
5.2.2	Burial place	207
5.2.3	Menstruation hut and qualities of blood	209
5.2.4	Stones	214
5.2.5	Water	216
5.3	Symbolic significance of land	219
6	<i>andjekundi</i> and two important subjects in the village's life	224
6.1	Significant relations, exemplified by some motifs of <i>korambu</i> paintings	227
6.1.1	Man and woman as the beginning of all things and doings	236
6.1.2	Old age and youth as aspects of the teaching during initiation	245
6.2	Veiled speech (<i>andjekundi</i>) exemplified by songs	253
7	Summary and conclusion	267
8	Appendix	276
8.1	Myths	276
8.1.1	Wild taro (storyteller Wulnəmbia, clan Apangendu/Glaue)	276
8.1.2	Wild taro (storyteller Michael, clan Nangikum/Kwas)	276
8.1.3	Extract from the myth of the original hole and of Ndumeni (storyteller Wulnəmbia, clan Apangendu/Glaue)	278
8.1.4	Story of Ngələnge and Mato (storyteller Saigapa, clan Lanekum/Sayke)	278
8.1.5	Story of Ngələnge and Mato (storyteller Aaron, clan Apangendu/Guaru)	279
8.1.6	Story of Ngələnge and Mato (storyteller Saigapa, clan Lanekum/Sayke)	279
8.1.7	Origin of coconut (storyteller Winauru, clan Kwangrukum/Kwandji)	280
8.1.8	Myth of death (storyteller Nyitbagun, clan Sarekum/Wora)	281
8.1.9	Kokumbale and Aniktagwa (storyteller Tapokwin, clan Kwangrukum/Kwandji)	281
8.1.10	<i>nyambabmu</i> ; sun and moon (storyteller Wulnəmbia, clan Apangendu/Glaue)	281
8.1.11	<i>mbabmutagwa</i> ; moon (storyteller Wulnəmbia, clan Apangendu/Glaue)	282
8.1.12	Origin of fire (storyteller Winauru, clan Kwangrukum/Kwandji)	282
8.1.13	Origin of fire (storyteller Ngələpal, clan Sarekum/Wora)	283
8.1.14	Extract from a myth of Kokumbale and Aniktagwa (storyteller Djambapui, clan Mbugnipate/Kwas)	284
8.1.15	Bengrap (storyteller Wulnəmbia, clan Apangendu/Glaue)	284
8.1.16	Extract from the myth of Bengrap: <i>mbale</i> (pig) and <i>sayke</i> (cassowary) in Kəkui (storyteller Saigapa, clan Lanekum/Sayke)	285

8.1.17	Bengrap (storyteller Felix, clan Matokum-Waignapate/Wama)	285
8.1.18	<i>mambutap</i> (storyteller Wulnəmbia, clan Apangendu/Glaue)	286
8.1.19	<i>wapiwe</i> (magic stone for the yams), <i>mambutap</i> yam and Wapilan (yam-being) (storyteller Tapokwin, clan Kwangrukum/Kwandji)	286
8.1.20	Women, initiation ceremonies, <i>maira</i> secret cult (storyteller Tapokwin, clan Kwangrukum/Kwandji)	289
8.1.21	The woman makes «tambaran», the man takes it away from her (storyteller Yaapru, clan Sarekum/Wora)	289
8.1.22	First delivery (storyteller Saigapa, clan Lanekum/Sayke)	290
8.1.23	Myth of sago and bamboo (storyteller Ngələpal, clan Sarekum/Wora)	290
8.1.24	Origin of first menstruation (storyteller Kupri, village of Kalabu)	292
8.2	Short life stories	293
8.2.1	Ngiengu (woman of the clan Sarekum/Wora)	293
8.2.2	Akekwain (woman of the clan Kwangrukum/Kwandji)	293
8.2.3	Kadjo (woman of the clan Sarekum/Wora)	293
8.2.4	Yaapru (woman of the clan Sarekum/Wora)	294
8.2.5	Tsitsuai (woman of the clan Kwangrukum/Kwandji)	294
8.2.6	Naruai (woman of the clan Sarekum/Wora)	294
8.2.7	Leo (man of the clan Kwangrukum/Kwandji)	296
8.2.8	Simbingen (man of the clan Apangendu/Guaru)	297
8.2.9	Delis (man of the clan Apangendu/Glaue)	297
8.2.10	Ngələpal (man of the clan Sarekum/Wora)	298
8.3	Songs	299
8.3.1	<i>mbərre</i> (Kitikoli, clan Kwangrukum/Kwandji)	299
8.3.2	<i>mbərre</i> Mbugniwapi (Nguəlen, clan Apangendu/Guaru)	301
8.3.3	<i>mindja</i> Kuləmi (Yapite, clan Nangikum/Kwas)	304
8.4	Village discussions	306
8.4.1	Discussion about a quarrelling couple	306
8.4.2	Competitive discussion on the occasion of a yam exchange (<i>mbalewapi</i>)	314
8.4.3	Extract from a discussion about a sick woman and the rights and duties of a «father of the ground»	325
8.5	Interviews	328
8.5.1	Mare (woman of the clan Apangenu/Glaue and Sarekum/Wora)	330
8.5.2	Michael (man of the clan Nangikum/Kwas)	333
	Contents	339
	Summary	343
	Bibliography	353

Photography

Village; Inhabitants of the village; Agriculture; Growing of coffee; Complex of ceremonial yam; Bush

Maps

- I Map of the village
- II Former and present hamlets and five stages of settlement
- III Villages and dialects of the Abelam
- IV Abelam and neighbouring groups
- V Dwelling places of absent village inhabitants in Papua New Guinea

Tables (schedules)

1	Census of the inhabitants of the village (January 1979)	22
2	Inhabitants of the different hamlets and clan affiliations	46
3a	Diagram of kinship relationship seen by a male Ego	49
3b	Diagram of kinship relationship seen by a female Ego	50
4	Marriage	62/63
5	Diagrams of the different clans (number of members and their special adherence to the clan)	75-78
6	Number of lineages and their respective households	81
7a	Clans of the upper geographical half <i>kumun</i> (species of bird)	84
7b	Clans of the lower geographical half <i>kwien</i> (species of bird)	85
8	School, catholicism and earning of money	112
9	Development of coffee plantations	134
10	Principal occupation during 50 specially examined days and proportion devoted to cooperative work	142
11	Earth quality chart	192

Figures

1	«Generation-skipping» in the naming of relatives	51
2	Hypothetical marriage with the father's sister's daughter or the mother's brother's son	53
3	Schematic diagram of possible lineages of different clans which are involved in the death payment transactions (seen from the standpoint of a man)	58
4	Genealogical tree of the clans	79
5	Pathways of exchange between <i>ara</i>	91
6	Economic cycle of the year	121
7	Different sites and spots	203
8	Front of <i>korambu</i> , principal ridge-piece and motifs of the <i>mbai</i> painting	229

Summary¹

Preface

The present Ph.D. theses «Land and Everyday Life and their Significance as Seen by the Abelam of the Village of Kimbangwa» could not have been written without financial, emotional and intellectual help from many people. Thanks to my teacher, Prof. Dr. Meinhard Schuster, I could do fieldwork in Papua New Guinea. The Swiss National Foundation granted me a Fellowship for the period of the fieldwork from October 1978 to June 1979. Dr. Brigitta Hauser was my supervisor in the field. She and her husband, Jörg Hauser, supported me during fieldwork.

During the period of writing the thesis I was financially supported by the Canton of Basel-Stadt, by the Philosophical-Theological Foundation of Basel-Stadt and by my parents. Most emotional and intellectual support was given me by Paul Huber.

Of course the largest thanks goes to all the villagers of Kimbangwa, who accepted me with great patience and friendliness into their midst. Without the untiring cooperation of many of them I would not have been able to have obtained such a fascinating insight into their lives. My special thanks goes to my principal informants, the men Wulnəmbia, Ngələpal, Winauru, Saigapa, Sarembange, Tapokwin, Michael, Wamalapu, Manigut, Manari and Ndukabre, and the women Agre, Wandjenai, Males and Mare.

Fieldwork took place in the village of Kimbangwa. Kimbangwa, a *shamu-kundi* speaking village of the Northern Abelam, lies only 2.5 kilometres south-east of Maprik in hilly country of 130–270 metres altitude. Of the 355 inhabitants in 1979, 86 lived and worked away from home in different regions of Papua New Guinea. The remaining 269 inhabitants dwelled in the 18 scattered hamlets of the village. Kimbangwa, together with Djame and Bainyik, forms a special dialectal subgroup (properly called *shamu-kundi* speaking by these three villages) within the *shamu-kundi* speaking dialectal group (called *ba-kundi* speaking by these three villages).

Introduction

The intention of the thesis is to show how «land», in a rather unspectacular way, is fundamental to the life of the Abelam: unspectacular insofar as «land» does not itself stand in the centre of ideas and interests of the Abelam, but central ideas and interests refer metaphorically to it or are linked with it.

The Abelam of Kimbangwa have in their language a comprehensive term for earth, soil, land, ground, territory: *kəpma*. *kəpma* is the ground out of which the subsistence grows, the foundation on which one walks, land as opposed to heaven (*mii*) or water (*ngu*), the place where the ancestors and special *wale* spirits (called *kəpmandu* = beings of the earth) are located, as well as the region in which one feels at home and in which the ancestors already felt at home, i.e. the territory in which the known rules and sanctions of one's own dialectal subgroup hold sway.

Besides the matter-of-fact importance of *kəpma* as provider of food and as the last dwelling place of the dead, who are buried in the ground (and once were specially buried inside their dwelling-house), all the different ideas somehow connected with *kəpma* symbolically cover the whole life-cycle of every individual person as well as of the whole community – even of the whole culture of the Abelam.

¹ A more extended summary of this Ph.D. thesis will be published by Wenner-Gren; Publications of Sepik Symposium, which took place in Basle in August 1984.

The present thesis is based on material from different sources and interviews on special aspects of «land», unplanned talks on many important facets of Abelam life, observations, inquiries on the researcher's observations and hypotheses, listening to, writing down and translation of myths and songs, recordings of long-lasting official discussions at the village level about urgent problems and, very important, the revealing work of translation of these recordings by and with informants. During the translation work many central points and problems of Abelam life became apparent to me for the first time and were subsequently discussed again and again and re-examined. The work of translation was fascinating and gave some surprising insights into Abelam thinking and formulating ideas about men and life.

The thesis is filled with direct statements by Abelam men and women of Kimbangwa. This testimony is more than an illustration of the daily life and thinking in Kimbangwa; it also forms the main body of this thesis.

The central theme of «land»

In this thesis «land» is seen as a focus for the consideration and understanding of different manifestations of the whole culture.

The Abelam are fond of making all kinds of «interdisciplinary» correlations in the spheres of thought, knowledge and action. This awareness of significant relations (between all sorts of things, facts, beings, ideas and cultural spheres) as I would call it, or of punning chains, as Forge (1973: 190) has formulated it in the context of his analysis of the art of the Abelam, touches such vital philosophical questions of their culture as mystery, coherence, sense, incentive. The distinctiveness of the significance of and the manifold correlations between such important entities as man, woman, «land», ancestors, coconut and flying-fox form a cardinal point for the understanding of the mysteries and certitudes the environment and their living together contain. Moreover the correlation between the planting season, the ceremonial season, «singsing» festivities, displays of yam, yam competitions, building of ceremonial houses, shooting of pigs, initiations, birth, marriage, death and funeral rites seems to form a continuous cycle without beginning or end. None of the spheres mentioned exists for its own sake; every single sphere is a sort of sounding-board for all the other ones. For the Abelam none of these spheres is the most central or outstanding one. But for the observer the ceremonial-yam complex and the initiation cycle seem to stand out clearly.

Studying «land» leads us inevitably to the study of religion, of the (former) importance of the initiation ritual for everyday life, of the (now) overwhelming importance of growing long ceremonial yam (*wapi*), of the way of looking at conception and sexuality and of relations between men and women, and young and old.

History, kinship relationships and social organization *History of settlement and way of settlement²*

The ancestors of the people of Kimbangwa (and of all the Abelam) did not live from time immemorial in the territory inhabited now. There is a myth telling us how the ancestors of the Abelam and of all mankind came up from their dwellings underground through a hole. They came to the mountain Yambukandja and the place called Ndumeni in the southern Wosera region. From there many pairs of two men each went off in different directions. They settled down at different places, took wives and had children. Thus originated the many villages of the Abelam which today belong together as brothers and sisters belong

² The detailed content can be seen in chapters 3.3–3.3.5

together. Groups of specific villages are specially related to each other by their half-mythological, half-historical past. Many stories tell us about later changes of settlement by the direct ancestors of Kimbangwa (all the other villages of the Abelam have their own, but similar, stories of the different stages of settlement from Ndumeni up to the present location). For Kimbangwa, Upite-Tarkwo is the last important station before the final settlement on today's village territory. Upite-Tarkwo is the famous half-mythologically, half-historically alluded to settlement from where two brothers fled, because they did not like the aggressive, belligerent character of their co-villagers. They found the territory of today's Kimbangwa, returned to Upite-Tarkwo for their wives and children and then went back to the present territory of the village. The stories tell of the movement of settlements from here to the north and back, and to the south and back, until the ancestors finally settled definitively in today's territory. Now begins the history of settlement within the actual territory. Again and again new hamlets were built and old ones were abandoned. Death, jealousy and attacks by enemies from surrounding villages chased people away from their familiar hamlets, sometimes even away to other friendly villages. We can detect five stages of settlement in different zones of the territory. Even today the flow of people between hamlets is striking. Rarely has anybody lived all his life in the same hamlet. Equally striking is the knowledge quite a lot of the inhabitants display of the history of the once inhabited hamlets. Wherever in the bush a family or a couple has dwelled for some time and for some reason, these people will still remember it.

Not every hamlet has the same status. There are principal hamlets or coconut palm-hamlets and small hamlets or bush-hamlets. These two kinds of hamlets have a different importance for different events in the social life of the villagers. A planter of ceremonial yam should live (at least during the planting season) in a coconut palm-hamlet. The most fundamental difference between the two categories of hamlets is the positive presence of many helpful, benevolent ancestors in the coconut palm-hamlets: these are hamlets whose *<kəpma* knows». In a coconut palm-hamlet the people's memory of past individuals and of spirit beings will never be lost. Here one works for the glory of the whole community. Living in the principal hamlets means having ties with the community of the living as well as the dead. Living in a faraway bush-hamlet can be understood as flight and separation from the social community of the village.

Social organization of the village³

Every man and every woman belongs primarily to the clan in which he or she is born – to the father's clan. Yet through adoption one can achieve affiliation to or even full and primary membership of another clan. Many villagers have loyalties towards different clans. Apart from adoption it is marriage and divorce that change membership of clan or allow different affiliation to clans in the case of women. In the case of men attachment to the circle of followers of a big-man (*nəmandu*) of another clan (today above all in connection with the planting of ceremonial yams) can mean a momentarily felt principal affiliation to the big-man's clan. For all these reasons the picture of all the villagers' membership in one of the seven named principal clans or one of the ten «clan groups» with ten differently named totems (*djambu* or *djambu-apwi*) will change over and over again. The most important reason for this change is adoption, which is often carried out because of an unfavourable ratio between available clan-land and male members of the clan. Inheritance of land is narrowly coupled with clan membership and determines primary use of land and secondary use of land. Effectively everybody has a right to use land of the clan with which he feels most closely related by birth or by marriage (men and women) or by adoption, and

³ The detailed content can be seen in chapters 3.6–3.6.3

where the big-men are ready to allot to him a place within the clan and on the clan's land. The ideal situation would be for a man to inherit the rights of the clan of his own father (or his own father's eldest brother) who for his part as a first-born son followed his own father (or his own father's eldest brother) in the role of a so-called <father of the land>. Every clan contains one or more such <fathers or guardians of the land>. They are at the same time the heads of the unnamed lineages within the clan. They are guardians in so far as they are not exclusive owners of part of the clan's land but only have to look after a distinct part of the clan's land during their life-times and can decide who may plant together with them or alone on special plots of this part of the clan's land. These guardians are not always the real first-born sons. Younger or adopted sons as well can hold this position.

Possession of land and rights of usufruct⁴

The villagers distinguish two kinds of rights of usufruct of the land: the primary or obvious usufruct of land of one's own natal clan, first, and then each individual's manifold possibilities of secondary usufruct on land of clans other than the natal clan, for instance the clan of the mother, the wife, the adopter, one's own *naui* (friend; refers to a specially established friendship) or the father's *naui*. The ultimate owner of the land is the clan. It is very rare for part of the land of one clan to go over into the possession of another clan nowadays – changes used to be more frequent, as originally only two clans owned the land belonging to the whole of the present territory. These two original clans little by little gave part of their land to other clans. This former bisection of the village's territory between the two historical founding clans is still reflected in the two «geographical» halves *kumun* and *kwien*. Each of the founding clans is the principal clan within one of these two halves. Changes in usufruct relationships to parts of the land today are never changes in the clan's rights over these parts: the clan's name remains attached to the land (the clan as occupier). Only the guardianship changes. It is most important that <*kəpma* knows>. The ancestors and the important spirit beings know the primary users of the land of the clan. <They smell>, if somebody has no right to plant on the appropriate land and they will in consequence do harm to him.

Ideas about correct social and individual behaviour and sanctions within the village of Kimbangwa⁵

Two things are vital for a harmonious living together of all villagers: knowledge of the past history of the land of all the clans, of former holders of land, of clan affiliations and divisions, of adoption and of grants of parts of land in usufruct; and the concept of omniscient ancestors (metaphorically <knowing, smelling and hearing *kəpma*>) and the sanctions issuing from them towards anybody who does not adhere to the laws of landed property and usufruct. Both things comprise the most important guarantee for the safeguarding of legitimate title to land and of a harmonious living together. For the Abelam harmoniously living together is an ideal which always has to be aspired to, but which at the same time is always endangered by diverse conflicts among the villagers. Sickness, death, and bad harvests are signs of existing conflicts. To cure sickness or to fully understand a death, (i.e. to reach harmony), the villagers have to search for causal conflicts, and look for a way of propitiation or a counter-measure. For the Abelam the responsibility for a fault does not always lie with the sick or the dead. Often the latter are victims of another person's wrong. It is not always the one who feels offended or attacked who himself calls forth the sickness or death of the insulting person. «Third-party» authorities, not directly involved, will often

⁴ The detailed content can be seen in chapter 5.1

⁵ The detailed content can be seen in chapters 3.7–3.7.3

recognize a conflict and provide for punishment. Such third-party authorities are the *wau-mamu* (mother's brother and mother's father or people of the mother's side, who are living people), and ancestors and spirit-beings (who for the Abelam are just as real). These persons and spirits are, in respect of the centrifugal tendencies of village-life, interested counter-parties. Besides relying on these moral authorities everybody who feels wronged has the opportunity to use force directly: in former times such a person often took up arms; now he will do harm by charms and above all by sorcery (i.e. by the principal traditional sorcery, often metaphorically called *kəpmanamusi*, something of the earth). The traditional sorcery is a phenomenon closely connected with the social organization of the Abelam. It serves in no way primarily to threaten the peaceful social life of the villagers by arbitrarily striking terror into them, but first of all represents an omnipresent threat of sanctions against offences and mistakes, thus indirectly reinforcing the ideal conception of a good life.

Cultivation and food, cooperation and the complex of ceremonial yam

For the Abelam, *kəpma*, thanks to its special soil-quality and thanks to the ancestors and spirit beings which are thought to be connected with it, is the sustaining basis for prospering cultivation of food. The nutrition of the people is not the sole aim of cultivation. In the form of long ceremonial yam it equally serves the glory of the village, the power and prestige of certain men or of certain groups and the fulfillment of social obligations. That is why *kəpma* plays an important role within all the different life spheres of the Abelam. Just as important as the choice of the right quality of soil, the right technique of cultivation and magical knowledge is the correct observance of the rights of primary and secondary usufruct, both indispensable preconditions for the positive participation of the ancestors in a good planting result.

Economic course of the year⁶

The year is subdivided economically into two periods: the planting season and the ceremonial season. The long ceremonial yam is not only central to the division and planning of the year, but is also central to the flourishing of all the food crops. The laws which concern the planting of ceremonial yams are the laws of cultivation in general. All admonitions uttered in the planting season, that people have to behave correctly, that nobody must quarrel, are specially pronounced in connection with the cultivation of ceremonial yams, but are valid for the cultivation of all food. A special ceremony for the planting of long ceremonial yams, which takes place at the initiation of the planting season, is an important moment and means transference of special power (*ina*) and of good thoughts for the cultivation of all food.

The complex of ceremonial yam⁷

Kimbangwa sees itself as a village of planters of long ceremonial yams, a village which has special knowledge and special myths concerning the *mambutap* long ceremonial yam and which holds an important function for the fortunes of that species of long ceremonial yam in other villages. The most important tuber besides yam is taro. While yam is generally seen as male and generally associated with men, taro is seen as female and generally associated with women. Yam is exclusively planted by men, while taro is women's domain. In this con-

⁶ The detailed content can be seen in chapter 4.1

⁷ The detailed content can be seen in chapters 4.1.1 and 4.3 to 4.5

nection we have to understand the taboo for planters of ceremonial yam, never to eat *mai* taro before the harvest of long ceremonial yam, *mai* taro being the prototype of the different species of taro. A man explained: «To eat *mai* taro is the same as to make love with a woman.» This last point is the most outstanding and the most discussed taboo of the planting season! From this point of view, it is astonishing that in the special gardens for ceremonial yams, some *mai* taro is also planted – specially perceived as female – between the small hills where *mambutap*, specially perceived as male, is planted. But the planters do not see any problem with that. Taro and yam are looked upon as husband and wife. The planters say that *mambutap* can only prosper if *mai* prospers as well.

Ceremonial yam is a sort of luxury yam only planted by men in specially cultivated gardens, open only to men who observe the appropriate taboos. The cultivation of ceremonial yam not only plays a decisive role in the conduct of daily life, but also helps shape the villagers' ideas about the different aspects of their social life. The ceremonial yam and its cultivation have a central significance in the Abelam's view of the companionship of the sexes, of the ancestors and spirits, of initiation ceremonies, of social rights and duties, of power and political relationships within the village and between the different villages. Ceremonial yam not only stands symbolically for ample food but also means wealth, prestige and renown, renown first of all for the village as a whole against other villages. During initiations, men learn all the ritual knowledge for the successful cultivation of long ceremonial yam. A man proves his status as an adult by the planting of ceremonial yam.

During the planting season, the man's interest should be focused primarily on yams, and especially planters of ceremonial yams have to maintain a certain distance from women. It is said that men may only «touch the skin of the yam» during the planting season. During the ceremonial season they are again allowed to «touch the skin of women». It is true that ceremonial yam is primarily a product of prestige for men. But for every villager, man or woman, it is equally clear that ceremonial yam, and male renown and prestige can only exist if women cooperate with men on different levels: in cultivating food, in cooking for the men and their guests, in following the taboos connected with the planting of ceremonial yam. That men and women are dependent on each other is astonishingly clear to the villagers especially in the planting season during which women more obviously than at other times have to keep away from men and are oftener judged responsible for all sorts of failures and damage. The whole complex of cultivation of ceremonial yam combines men and women in a way most typical for the Abelam, in a way that the relationship between men and women within the complex of long ceremonial yam holds some sort of middle position in the possible antagonistic statements concerning the value of women. (At one end stands the judgement that women are not worth anything at all, at the other end the judgement that they are worth much more than any man.) The ambiguity in the valuation of women is related to the divergence between ideal conceptions of the relationship of the sexes on the one hand, and on the other hand the actual valuation and the real position and importance of the women. This divergence is varied in different spheres of life, and thus so is the stress on mutuality and the character of complementarity of men and women. In the sphere of the men's proper secret cult, the sphere of initiations, complementarity of men and women is primarily found on an ideal, mythological level. In the sphere of the cult of ceremonial yam one finds a more pronounced real inclusion of women, the complementarity of the sexes is more directly lived (the above mentioned middle position). In the sphere of daily life finally, the real, lived companionship and complementarity of men and women stands in the foreground. Here the divergence between the ideal conception of the complementarity of the sexes as necessity for the prosperity of social life and the actual, lived relationship between the sexes is smallest.

*Land and space: hamlet, garden, bush*⁸

The village territory, i.e. the land of all clans together, is spatially divided up into inhabited hamlets (and within these inhabited hamlets, into places specially reserved for men and places specially reserved for women), gardens, and uninhabited, uncultivated bush. Because this partition of the territory also has a symbolic significance, the close study of the spatially separated sites can tell us something about important ideas of the Abelam, primarily ideas about sexuality, conception, relationships between man and woman and between young and old.

Life within the territory of the village takes place between the principle areas of house/hamlet, garden and secondary forest/primeval forest. The Abelam believe that in all these areas ancestors and spirits are always invisibly present and spatially nearby. Not only the living are related to *kəpma*, but all invisible beings: besides the ancestors and the *kəpmandu* (beings of the earth) also the *ngundu* (beings of the water) and the *miindu* (beings of the heaven/clouds). The relationship between the living, the newly dead, the ancestors and the different spirits is differently shaped in the three principal domains house/hamlet, garden and bush/primeval forest. In every single field one of the mentioned beings stands out as principally responsible actor alongside other co-actors. In the domain of the houses/hamlets knowledge of ancestors and newly dead is most threateningly present in a way that it exercises an influence on people and determines their behaviour. That is why this domain can be seen as the domain of human responsibility and as the principal human field of activity. Against that in the domain of the gardens the famous ancestors are the mightiest helpers, the mightiest of those present. Here lies their principal field of activity. Everything a human being does in this domain depends on the ancestors. Finally, in the domain of bush and primeval forest, all sorts of spirits are principal actors. Everything men remove from this domain is granted to them by spirits. People fear the presence of spirits most in this domain. But they are especially aware that the activities of the spirits extend to the domain of the hamlets: they learn this during the different stages of the initiations. At the same time they learn about the less threatening aspects of these beings and the power the men themselves possess as responsible human beings in dealing with these spirit beings.

In the three principal domains of the territory there are sites which are considered special zones of danger or of significance and which are associated with special requirements concerning the sexual behaviour of men and women and the attitude of young and old (who differ in «threat» posed by their sexuality) towards each other. These special sites are in the extreme case segregated domains for one sex (i.e. ceremonial houses, central plazas at special times of the year and ceremonial yam gardens for men and menstruation houses for women) or they are domains which are open for both sexes but in which increased attentiveness is demanded (i.e. burial places, sleeping places, cooking places, «pathways of the ceremonial yam», waters, stones, tabooed bush and hunting grounds). In all these special places the threatening and beneficent presence of spirits of the newly dead, of ancestors and of all other spirit beings is felt particularly strongly. All taboos and rules prescribed for these special sites affect the relationship between the living and all the different beings «of the other side». All the special places relate to ancestors, spirit beings, sex and age and the Abelam theory of blood quality, sexuality, procreation and last but not least the vital essence of human beings.

A central idea about *kəpma* is that *kəpma* overhears, knows and – if the «laws of the ground» are not followed – refuses its cooperation, which is necessary for the beneficent growth of food. In this sense, *kəpma* exercises a decisive influence on human beings and their subsistence. If one thinks of *kəpma* in this way, one always thinks of the principal

⁸ The detailed content can be seen in chapters 5.2 to 5.3

actors in the domains just mentioned. Between *kəpma* and the living beings there is an active exchange, a sort of cooperation. If human beings are properly observant of *kəpma*, i.e. follow its laws, help will be granted to them. Every responsible (father of the land) has to be a mediator between the beings (of the other side) (ancestors and spirit beings) in his part of the clanland and the living members of his own and other clans. He has to make sure that members of other clans (and villages) can use his clan's land without detrimental effects and with the knowledge of the beings (of the other side). Every clan is ultimately responsible for the behaviour of ancestors and spirit beings towards members of other clans. In turn, the ancestors and spirit beings in a certain part of the land of a certain clan watch over the behaviour of the living members of the clan and make sure (on their side) that all the ancestors and spirit beings of all the other clans look after the welfare of the people on their own clan's land.

One of the (laws of the ground), as the Abelam say, is related to women. It is said that women destroy the ground or expose it to danger. It is not really the woman as individual who endangers the ground and the crops. Rather, she stands symbolically for the dangers of male and female sexuality (and the associated menstrual blood) to the food growing in the ground. The ground – and implicitly, but naturally connected with it – the beings (of the other side) smell, if somebody (jumps over the small river) (which means, in this case, sleeps with a woman at the wrong moment or comes into contact with menstrual blood or with blood of younger people of both sexes). Then the ground withholds its cooperation with the guilty person because it feels (angry, disappointed and discontented), as the Abelam say. Another important law relates to the clans as legitimate owners of land who have to keep their title without depriving members of other clans of the possibility of planting enough land with food. Ancestors and spirit beings know of those who (jump over the little river) (in this case, usurping land of other clans without being asked), and they withhold cooperation with the guilty persons because they feel (angry, disappointed and discontented).

Besides these two important (laws of the ground), which are implicit statements about *kəpma*, there are other essential, implicit statements about the province of *kəpma* which deal with the principal actors of village life: with the relations between the living and the ancestors and spirit beings, with the character of the relationship between the sexes and between people of different ages. The ideas about the essence of the relationship of the two sexes and about sexuality and menstrual blood can be seen in exemplary fashion in the taboos and rules which concern the segregated domain of women, the menstrual house, but are most evident in the whole complex of rules and behaviour surrounding the cultivation of ceremonial yams. The ideas about the relationship between young and old have to be seen in connection with sexuality, the relationship between the sexes, and ideas of blood quality and procreation. The taboos concerning the sleeping place, the cooking place and the menstruation house call for adherence to the principle of seniority: older people (older blood) must be protected from younger people (younger blood), which primarily means direct or indirect protection from the younger people's still healthy and strong sexuality.

Man and woman as the beginning of all things and doings⁹

In spite of the real economic and social position of women there is an idea of mutuality and complementarity of the sexes in a deeper sense. This can be shown clearly by different signs, metaphors and myths, e.g. by the male-female pair of totem birds of the two original clans, by the togetherness of male *mambutap* yam and female *mai* taro, by the *mbabmutagwa* stone on the plaza of a central hamlet, by different motifs of the *mbai* painting of the ceremonial house, by the myth of the first successful delivery and by the myth about women

⁹ The detailed content can be seen in chapters 6 to 6.1.1

who originally held the position of men in society. The not explicitly formulated but nevertheless implicitly recognizable idea of the Abelam, that man and woman in their complementarity are the beginning of all things and all actions, is a central subject in the life of the villagers of Kimbangwa. This idea stresses the exchange between the two sexes more than their differences and dissociation. The prototypes of this complementarity are the two supreme divine beings, sun and moon.

*Old age and youth as aspects of the teaching during initiation*¹⁰

Besides the importance of the relationship between men and women, between male and female elements, the relationship between people of different ages is another recurrent theme of Abelam daily life. The relationship between men of different ages has to be seen in connection with ideas about sexuality and procreation. Sexual intercourse means for every man and every woman a weakening of their vital essence and is seen indirectly as causing men to grow old. The older a person grows, the more power he has given away to his own progeny, the less blood or strength he has. He has given away his power to younger people, by virtue of which they have become strong. The principle duty for younger people, to care for older people so that they will not get sick, is to be attributed to the already weakened constitution of the elderly. But not only young people have to fulfill duties towards their elders. A very central point in the relationship between people of different ages is, that older people, primarily men, who should be knowledgeable people, have the duty to transmit their knowledge to the younger generation. The opposition between young and old can also be seen as opposition between those who know and those who are ignorant. Old age can thus be seen from two different points of view: negatively as a loss of one's own vital essence and positively as a gain of knowledge.

*Conclusion*¹¹

The social life of the Abelam reveals itself as a sequence of social cycles of single persons connected with each other. A man passes through his own social life cycle from youth to old age. In passing through this cycle he stands in an exchange of mutual help, a constant giving and receiving with people of the other *ara* ceremonial half, with his relatives and friends and with relatives of his wife. He learns that nobody could cultivate with success living in isolation and working on his own. Everybody plants effectively for the whole community, in a direct or figurative sense. He has to think of all the people of the other ceremonial half and has to give them pigs, he has to think of his relatives and to give them land to cultivate in usufruct, he has to think of his children and to help them become good members of the community, he has to think of the ancestors and to act as they demand. With everything he does he has to think of all the others, this is a principal *«law of the ground»*. The *«laws of the ground»* thus are ultimately *«laws of social life»*. They are centrally directed towards a continuous cycle of constantly standing in exchange with each other or with the *«beings of the other side»*. Behind this joint, cooperative exchange, behind this constant flux of giving and taking, stands the idea of complementarity between many different things or beings.

Let us illustrate this complementarity by the conception of *təpmandu*, coconut palm people. *təpmandu* is a conception which can be understood differently in different contexts. In a most comprehensive sense *təpmandu* means all inhabitants of one's own territory. The expression *«coconut palm people»* has to do with the coconut palms which stand at the edge

¹⁰ The detailed content can be seen in chapter 6.1.2

¹¹ The detailed content can be seen in chapters 6.2 and 7

of the hamlets and which can be seen from very far away. For the Abelam these palms are a concrete symbol of the history of their own village, of their own past.

In a less comprehensive sense, *təpmandu* means the old-established inhabitants of a village, the ones whose ancestors already lived in the village. The complementary notion for the old-established *təpmandu* is the notion of *toundu* («kamman»). *toundu* are all newcomers or recent settlers who do not possess their own well-grown coconut palms (ancestors with their history).

Finally *təpmandu* is a metaphor for all men, seen against all women who, like all newcomers, are also seen as *toundu* or more often as *kwardjitagwa* (female flying-fox), because they are not bound to remain at a (socially defined) fixed point, but can marry wherever they want. *kwardjitagwa*, the women, marry into other clans, into other villages, *təpmandu*, the men, have roots and therefore stay at one place in the social system and are strong like *təpma*, the coconut palm. The women instead are mobile like the flying-foxes. (Even a *toundu*, a newcomer, seems for the Abelam to be as a flying-fox. He is without roots and goes from clan to clan, from village to village.)

təpmandu (men)/*kwardjitagwa* (women) is not the only metaphorical contrast of the two sexes. The Abelam know some other metaphors for the pair man and woman; *təpma* (coconut palm) for man and *nang* (sago palm) for women, or *mi* (tree) for man and *mbangui* (liana) for woman.

These metaphorical pairs are examples of *andjekundi* (veiled speech) expressions for things and beings which belong complementarily together as pairs, partners, friends, doubles («poroman»). They are examples for the complementarities the Abelam recognize between different things and beings, between men, ancestors, spirit beings, animals, plants and things. This specific view of the Abelam, this recognizing of complementary togetherness in the world of men and nature has to be seen in close connection with the already mentioned characteristic of the life of the Abelam, the constant standing in exchange with each other or with the beings «of the other side».

Especially directed towards the maintenance of this exchange, towards a peaceful life instead of competition and towards mutual help and solidarity, are the «laws of the ground». Likewise all ideas of complementarity between different beings and things allude to some hidden struggle against tendencies of disintegration, fissions and conflicts. The complementary, seemingly antagonistic pair coconut palm/flying-fox, both mythically important entities, points symbolically to the partnership of man and woman, of husband and wife, which for the Abelam ideally is the central, necessary starting point and the basis for a successful, satisfying, fruitful social life.

Bibliographie

- ARDENER, E.A.
1971
The «New Anthropology» and its Critics. *Man* n.s. 6: 449-467
- 1978
Some Outstanding Problems in the Analysis of Events. In: *The Yearbook of Symbolic Anthropology* I, London, 1978: 103-121
- AUFENANGER, HEINRICH
1972
The Passing Scene in North-East New-Guinea. *Collectanea Instituti Anthropos* vol. 2: 280-302
- BALDWIN, GEORGE B. et al.
(eds.)
1978
Papua New Guinea. Its Economic Situation and Prospects for Development. The World Bank: Washington D.C.
- BARTH, FREDERIK
1975
Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea. Oslo/New Haven
- BROWN, PAULA and
BUCHBINDER, GEORGEDA
(eds.)
1976
Man and Woman in the New Guinea Highlands. Special Publication of the American Anthropological Association, Number 8
- BUCHBINDER, GEORGEDA
und RAPPAPORT, ROY A.
1976
Fertility and Death among the Maring. In: Brown/Buchbinder (eds.) 1976: 13-35
- BURRIDGE, KENELM
1960
Mambu. A Melanesian Millenium. London, Methuen
- 1969
Tangu Traditions. A Study of the Way of Life, Mythology, and Developing Experience of a New Guinea People. Oxford, Clarendon Press
- CONTON, LESLIE
1977
Women's Roles in a Man's World: Appearance and Reality in a Lowland New Guinea Village. A Dissertation. University of Oregon
- DOUGLAS, MARY
1978 (1970¹)
Natural Symbols. Penguin Books, New York
- FERNANDEZ, JAMES W.
1965
Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult. *American Anthropologist* 67: 902-929
- 1974
The Mission of Metaphor in Expressive Culture. *Current Anthropology* vol. 15, No. 2: 119-145
- FORGE, ANTHONY
1962
Magische Farbe. *Palette* 9: 9-16
- 1966
Art and Environment in the Sepik. The Curl Lecture 1965. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1965*: 23-31
- 1967
The Abelam Artist. In: M. Freedman (ed.) *Social Organization. Essays Presented to Raymond Firth*. Frank Cass, London 1967: 65-84
- 1970a
Learning to See in New Guinea. In: Philip Mayer (ed.), *Socialization. The Approach from Social Anthropology*. A.S.A. 8, London 1970: 269-291
- 1970b
Prestige, Influence, and Sorcery. A New Guinea Example. In: Mary Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*. A.S.A. 9, London 1970: 257-275
- 1971
Marriage and Exchange in the Sepik. Comments on Francis Korn's Analysis of Iatmul Society. In: Rodney Needham (ed.) *Rethinking Kinship and Marriage* 1971: 133-144
- 1973
Style and Meaning in Sepik Art. In: Anthony Forge (ed.), *From Primitive Art and Society*, London/New York 1973: 170-192

- FOX, ROBIN
1970 (1967¹)
Kinship and Marriage. Penguin Books
- GEERTZ, CLIFFORD
1957
Ritual and Social Change: A Japanese Example. *American Anthropologist* 59: 32-54
1975 (1973¹)
The Interpretation of Cultures. New York, Basic Books
- GELL, ALFRED
1975
Metamorphosis of the Cassowaries. London, Athlone Press
- 1977
Magic, Perfume, Dream... In: Ioan Lewis (ed.), *Symbols and Sentiments*. London, Academic Press 1977: 25-38
- GERRITS, G.J.M.
o.J.
The House Tambaran of Bongiora. Vols. I-VII. Manuskript (ca. 1976/77 fertiggestellt)
- GEWERTZ, DEBORAH B.
1978
The Myth of the Blood-Men: an Explanation of Chambri Warfare. *Journal of Anthropological Research* vol. 34: 577-588
- GODELIER, MAURICE
1980
Hiérarchies sociales chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. *Journal de la Société des Océanistes* 69, tome XXXVI: 239-257
1982
La production des grands hommes. Paris, Fayard
- GORLIN, PETER
1973
Health, Wealth, and Agnation among the Abelam: the Beginning of Social Stratification in New Guinea. Ann Arbor, University Microfilms
- HARDING, THOMAS
1967
A History of Cargoism in Sio, North-East New Guinea. *Oceania* 38, no. 1: 1-23
- HAUSER, BRIGITTA
1977
Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea. Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie Band 18
- HOGBIN, IAN
1939
Land Tenure in New Guinea. *Oceania* vol. 10, no. 2: 113-165
1970
The Island of Menstruating Men. Scranton, Chandler
- HORTON, ROBIN
1967
African Traditional Thought and Western Science. *Africa* vol. 37: 50-71; 155-187
- HUBER, PETER BIRKETT
1975
Defending the Cosmos: Violence and Social order among the Anggor of New Guinea. In: Nettleship, Givens and Nettleship (eds.), *War, its Causes and Correlates*. World Anthropology, The Hague, Mouton 1975: 609-661
- IZARD, MICHEL
1979
Transgression, transversalité, errance. In: M. Iazard/P. Smith (eds.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris 1979: 289-306
- JUILLERAT, BERNARD
1980
A propos de l'initiation Gnau. *Journal de la Société des Océanistes* 68, tome 36: 227-230
- KABERRY, PHYLLIS M.
1940/1941
The Abelam Tribe, Sepik District, New Guinea. *Oceania* 11, no. 3: 233-58; no. 4: 344-367
1941/1942
Law and Political Organization in the Abelam Tribe, New Guinea. *Oceania* 12, no. 1: 79-95; no. 3: 210-225; no. 4: 331-363
1971
Political Organization among the Northern Abelam. In: Ronald M. Berndt/Peter Lawrence (eds.), *Politics in New Guinea. Traditional and in the Context of Change Some Anthropological Perspectives*. Perth, University of Western Australia Press
- LANGNESS, L.L.
1976
Discussion. In: Brown/Buchbinder (eds.) 1976: 96-106
- LAWRENCE, PETER
1955
Cargo Cult and Religious Beliefs among the Garia. *Internationales Archiv für Ethnographie* XLVII: 1-20
1967 (1955¹)
Land Tenure among the Garia. In: *Studies in New Guinea Land Tenure*. Sydney University Press 1967: 91-148

- LAWRENCE, PETER and HARDING, THOMAS 1971 Cash Crops or Cargo? In: A.L. Epstein et al. (eds.), *The Politics of Dependence*. Australian National University Canberra 1971: 162-217
- LAYCOCK, D.C. 1968 Languages of the Lumi Subdistrict (West Sepik District), New Guinea. *Oceanic Linguistics* vol. VII, no. 1: 36-66
- LEA, DAVID A.M. 1964 Abelam Land and Sustenance. Swidden Horticulture in an Area of High Population Density, Maprik, New Guinea. Australian National University Canberra
- LEA, DAVID A.M. et al. 1971 Yangoru Cargo Cult. *Journal of the Papua and New Guinea Society*. vol. 5, no. 2: 3-27
- LEACH, EDMUND 1976 *Culture and Communication: the Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge, University Press
- LEROY, JOHN 1978 Burning our Trees: Metaphors in Kewa Songs. In: Erik Schwimmer (ed.), *The Yearbook of Symbolic Anthropology* vol. 1, London 1978: 51-72
- LEWIS, GILBERT 1977 A Mother's Brother to a Sister's Son. In: Ioan Lewis (ed.), *Symbols and Sentiments*. London, Academic Press 1977: 39-59
- 1980 *Day of Shining Red*. Cambridge University Press
- LOSCHKE, DIANE 1978 Exchange of Men: the Abelam Balancing Act. Paper Delivered at Symposium on Creating Society in Melanesia. A.A.A. Meetings Los Angeles California, November 14-18, 1978
- MCELHANON, K.A. 1969 Current Cargo Beliefs in the Kaburum Sub-District. *Oceania* 39, no. 3: 174-186
- MAC LENNAN, WENDY and MAC LENNAN, ROBERT Abelam Menstruation, Pregnancy and Birth. o.J.
- MC SWAIN, ROMOLA 1978 *The Past and Future People*. Oxford University Press
- MEIGS, ANNA STOKES 1977 Sexual Ideology and Pollution among the Hua of Papua New Guinea. Dissertation. University of Pennsylvania
- MIHALIC, F. 1971 *The Jacaranda Dictionary and Grammar of Melanesian Pidgin*. The Jacaranda Press
- OLLIER, C.D., DROVER, D.P. Soil Knowledge amongst the Baruya of Wonenara, New Guinea. *Oceania* and GODELIER, MAURICE vol. 42, no. 1: 33-41
- 1971
- POOLE, FITZ JOHN PORTER 1976 The Ais Am: An Introduction to Male Initiation Ritual among the Bimin-Kuskusmin of the West Sepik District, Papua New Guinea. Ann Arbor, University Microfilms
- RADIN, PAUL 1971 (1953¹) *The World of Primitive Man*. New York, Dutton
- SACK, PETER 1975 Mythology and Land Rights in New Guinea. *Oceania* vol. 46, no. 1: 40-52
- SCAGLION, RICHARD 1976 Seasonal Patterns in Western Abelam Conflict Management Practices: the Ethnography of Law in the Maprik Sub-District Province, East-Sepik Province, Papua New Guinea. Dissertation. University of Pittsburgh
- SCHIEFFELIN, EDWARD L. 1976 The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers. New York, St. Martin's Press
- SCHINDLBECK, MARKUS 1980 Sago bei den Sawos (Mittelsepik, Papua New Guinea). Untersuchungen über die Bedeutung von Sago in Wirtschaft, Sozialordnung und Religion. Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie Band 19
- SCHUSKY, ERNEST L. 1972 (1965¹) Manual for Kinship Analysis. *Studies in Anthropological Method*. New York, Holt, Rinehart and Winston
- SCHUTZ, A. 1967 Collected Papers. vols. 1/2. The Hague, Mouton
- SCHWIMMER, ERIK 1973 Exchange in the Social Structure of the Orokaiva. Traditional and Emergent Ideologies in the Northern District of Papua New Guinea. London, Hurst & Company

- SCHWIMMER, ERIK (ED).
1978 The Yearbook of Symbolic Anthropology. vol. 1, London, Hurst & Company
- STANEK, MILAN
1983 Sozialordnung und Mythik in Palimbei. Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie Band 23
- STAALSEN, PHILIP
1975 The Languages of the Sawos Region (New Guinea). *Anthropos* 70 (1): 6–16
- STAGL, JUSTIN
1971 Der Geschlechtsantagonismus in Melanesien. *Acta Ethnologica et Linguistica* Nr. 22, Series Oceania 4, Wien
- STÖCKLIN, WERNER
1977 Die Farbenmagie der Abelam in ethnomedizinischer Sicht. *Ethnologische Abhandlungen* Nr. 1/1977: 23–35
- STRATHERN, MARILYN
1978 The Achievement of Sex: Paradoxes in Hagen Gender-Thinking. In: Erik Schwimmer (ed.), *The Yearbook of Symbolic Anthropology* vol. 1, London 1978: 171–202
- THOMSON, R.
1952 The Maprik Area Education Centre. South Pacific, November 1952: 478–491
- TURNER, VICTOR
1967 The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, Cornell University Press
- 1978 Foreword. In: Roy Wagner, *Lethal Speech. Daribi Myth as Symbolic obviation*. Ithaca & London 1978: 5–8
- TUZIN, DONALD F.
1972 Yam Symbolism in the Sepik: an Interpretative Account. *Southwestern Journal of Anthropology* 28, no. 3: 230–254
- 1975 The Breath of a Ghost: Dreams and the Fear of the Dead. *Ethos* 3: 555–578
- 1977 Reflections of Being in Arapesh Water Symbolism. *Ethos* 5: 195–223
- 1978 Sex and Meat-Eating in Ilahita. A Symbolic Study. *Canberra Anthropology* vol. I, no. 3: 82–93
- 1980 The Voice of the Tambaran: Truth and Illusion in Ilahita Arapesh Religion. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press
- WAGNER, ROY
1978 Lethal speech. *Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Ithaca & London, Cornell University Press
- WASSMANN, JÜRG
1982 Der Gesang an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der kirugu-Knotenschnüre. Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie Band 22
- WEISS, FLORENCE
1981 Kinder schildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik). Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie Band 21
- WHITEMAN, J.
1965/66 Change and Tradition in an Abelam Village. *Oceania* 36: 102–120
- 1966/67 Magic in Saragum. *Oceania* 37: 60–63
- WILSON, PATRICIA
1977 Kudi kupuk. Man and Wife. Abulas, Melanesian Pidgin, English. Phrase and Vocabulary Book. Summer Institute of Linguistics Ukarumpa, Papua New Guinea
- WHITEMAN, J.
1965/66 Change and Tradition in an Abelam Village. *Oceania* 36: 102–120
- 1966/67 Magic in Saragum. *Oceania* 37: 60–63
- WILSON, PATRICIA
1977 Kudi kupuk. Man and Wife. Abulas, Melanesian Pidgin, English. Phrase and Vocabulary Book. Summer Institute of Linguistics Ukarumpa, Papua New Guinea
- o. J. Abulas Sentences (143 Seiten Grammatik)

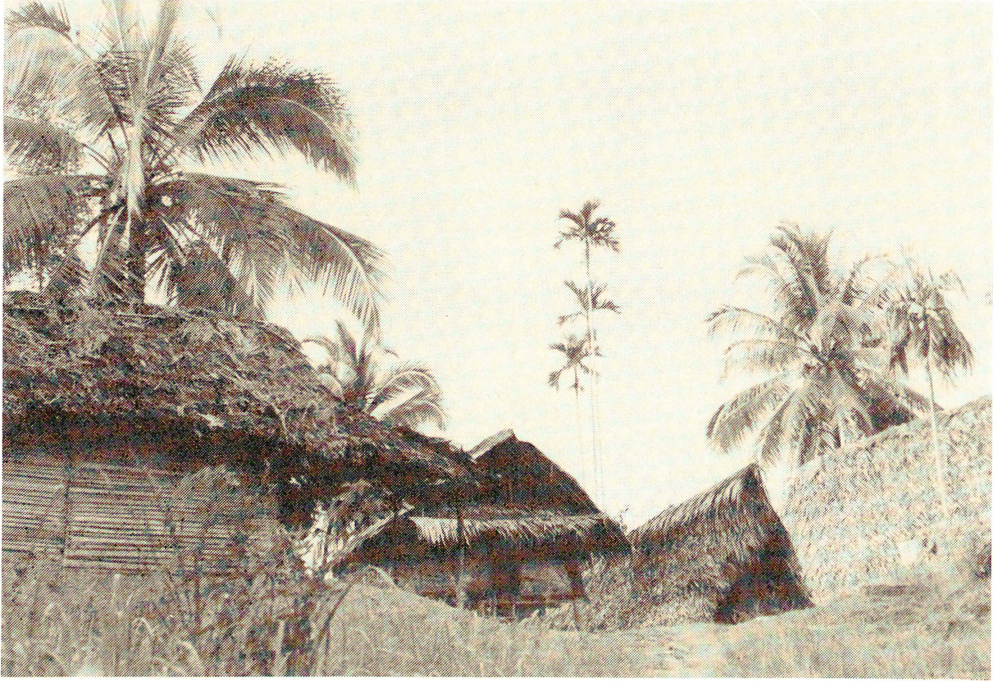


Blick von Djame her auf den Weiler
Mbutpun in Richtung Westen-Südwesten



Weiler Tarkwo

Dorf



Häuser des Weilers Mbutpun, umsäumt von Kokospalmen (links) und Betelpalmen (Mitte): traditionelles Haus mit Giebedach bis zum Boden und modernes Haus auf Pfählen (Zentrum)

pute-Männerhaus im Weiler Mbutpun, davor *mbabmutagwa*-(Mond-Frau) Stein und weitere Steine auf dem *ame* (Platz)



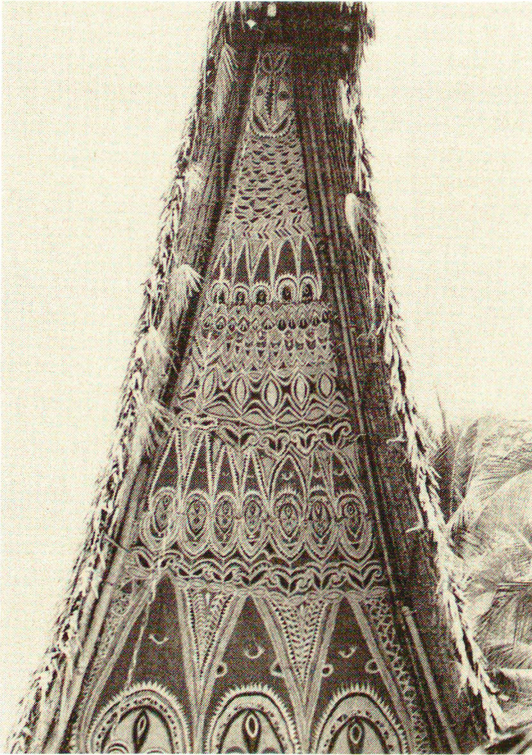


walemba- und *ndumagna*-Steine neben einem *pute*-Männerhaus (Weiler Mrtkwande)

korambu-Männerhaus des Weilers Tagwasapu, gesehen vom Weiler Mbutpun aus

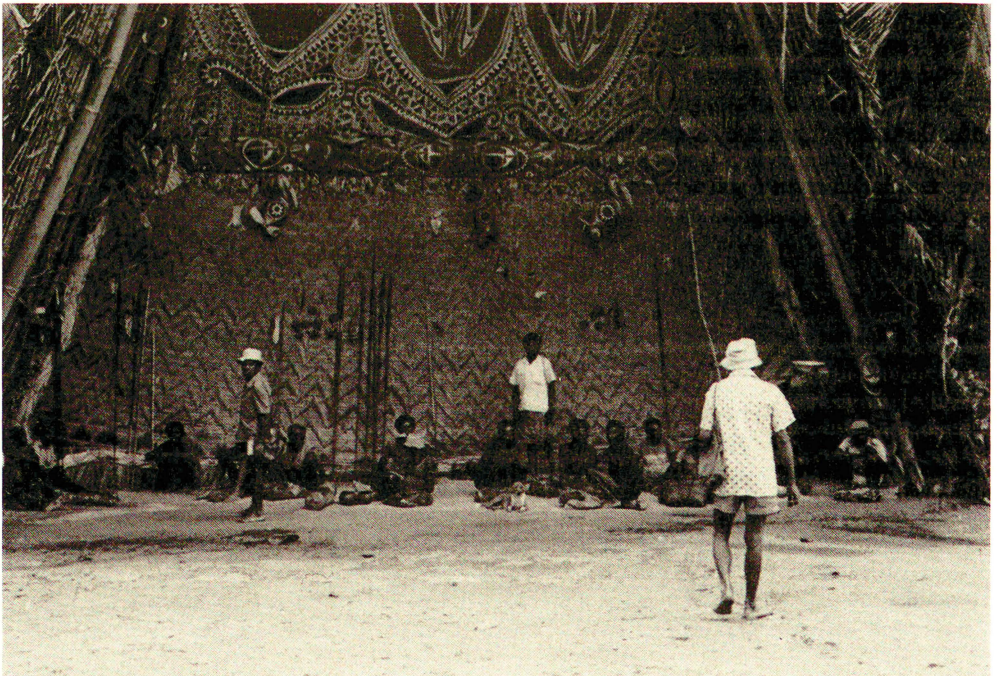


Dorf



mbai-Malerei auf der Vorderfront des *korambu*-Männerhauses des Weilers Tagwasapu

Unterer Teil der Vorderfront des *korambu*-Männerhauses: zuoberst Abschluss der *mbai*-Malerei (*ngwalndu*-oder *ndunduine*-Motive), in der Mitte *tikit* (Schnitzerei) und unten «plain»-Geflecht



Weg zwischen dem Weiler
Tarkwo und den unteren
Weilern am Fluss



Weiler Makuliu, unten am
Fluss gelegen



Modernere Hausform auf
Pfählen im Weiler Gaikwia



Dorf



Verlassener Buschweiler

Mädchen (Pilpa) wäscht Geschirr
an einem Wasserloch



Babite Area: rechts das Gerichtsgebäude (Local Court)

Dorfbewohner



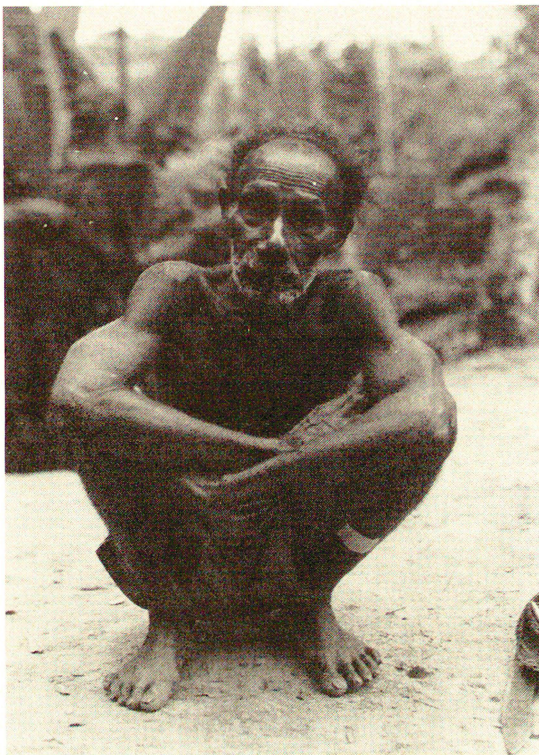
Männer machen eine Pause während eines Hausbaues

Frauen machen eine Pause auf dem Weg vom Garten zurück in den Weiler



Der *nəmandu* Winauru

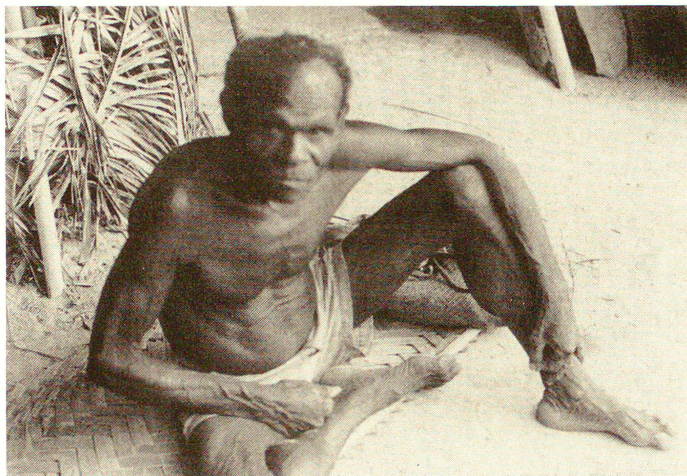
Dorfbewohner



Der *nəmandu* Wulnəmbia



Dorfbewohner



Der *nəmandu* Ngələpal



Kitikoli mit seinem jüngsten Sohn



Manigut mit *wundup*-Pfeilen, die einst zur magischen Beeinflussung des Yamswachstums dienten



Manari beim Betelkauen



Ndukabre im Zeremonialyamsgarten



Ngiengu



Mauliaui



Kwambiwei mit ihrem jüngsten Sohn
und ihrer Tochter Basika



Agnes mit einem ihrer Söhne

Dorfbewohner



Zwei Mädchen (links) und ein Knabe (rechts) in einem frisch gerodeten Garten

Knaben



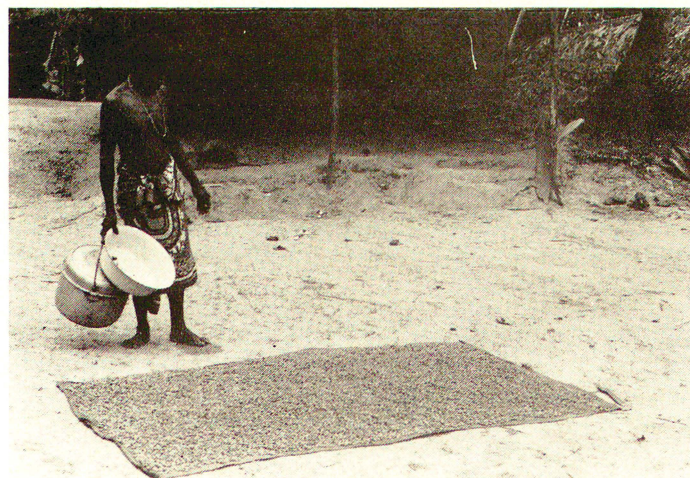
Pflücken von Kaffee



Waschen von Kaffee
im Fluss



Trocknen von Kaffee
an der Sonne



Gartenanbau



Kahler *mbinge*-Baum, eines der vielen Startzeichen zum Pflanzbeginn

Eine Frau rodet Unterholz



Blick auf neu gerodeten
Garten; am Boden liegen
Stecken ausgelegt, die
die Blöcke der verschiede-
nen Pflanzter abgrenzen



Herstellen eines Zauns



Pflanzen von *ka* (kurzem
Yams) in einem Flachgarten



Gartenanbau



Vorgegrabenes Yamsloch für
den *wapi* (langen Yams)



Ausgekratzter, pflanzbereiter
wapi-Yams



Der *wapi*-Yams ist in die
aufgelockerte Erde über dem
vorgegrabenen Yamsloch
eingepflanzt worden



Die typischen Erdhügel über frisch eingepflanztem *wapi*-Yams

'Yams-Bett': Bambusgestelle zum Festmachen der Yamsranken entlang des Bodens



Gartenanbau



Yamsrankengestelle zum Hochziehen der Yamsranken

Blick auf einen erntebereiten Pflanzgarten: im Vordergrund Taroblätter, im Mittelpunkt Bananenpflanze und im Hintergrund links und rechts Ranken von *ka* (kurzem Yams)





Spriessende Kokosnuss (*sugustapma*); wichtiger Bestandteil für den erfolgreichen Anbau von *wapi*-Yams

Männer im Zeremonialyamsgarten: Herstellung von Yamsmagie



Zeremonialyamskomplex



Ausgraben eines *wapi*-Zeremonialyamses



Ein frisch ausgegrabener *wapi*-Zeremonialyam wird begutachtet



Im Zeremonialyamsgartenbereich binden die Männer den *wapi*-Zeremonialyams (männlich gedacht) an eine Holzstange (weiblich gedacht)

Der *wapi*-Zeremonialyams wird zum Schmücken in das *pute*-Männerhaus getragen



Im *pute*-Männerhaus wird der *wapi* geschmückt



Junge Männer auf der Wildschweinjagd während einer Jagdpause



Zeremonialyamskomplex



Ein gebundenes Schwein liegt für *mbalewapi* (Yams- und Schweinetausch) bereit



Anrufung der Ahnen zum Dank
für Ernteerfolg

Männer tragen den
geschmückten *wapi*-Yams
auf den Festplatz, auf dem das
Yamsfest stattfinden wird



Der zur Schau gestellte
wapi- Zeremonialyams



Männer singen den ersten
Gesang, der das Yamsfest
einleitet



Zeremonialyamskomplex



Frauen antworten im
Wechselgesang
den Männern



Männer beim Essen am
ersten Tag der
Zurschaustellung des
wapi-Yamses

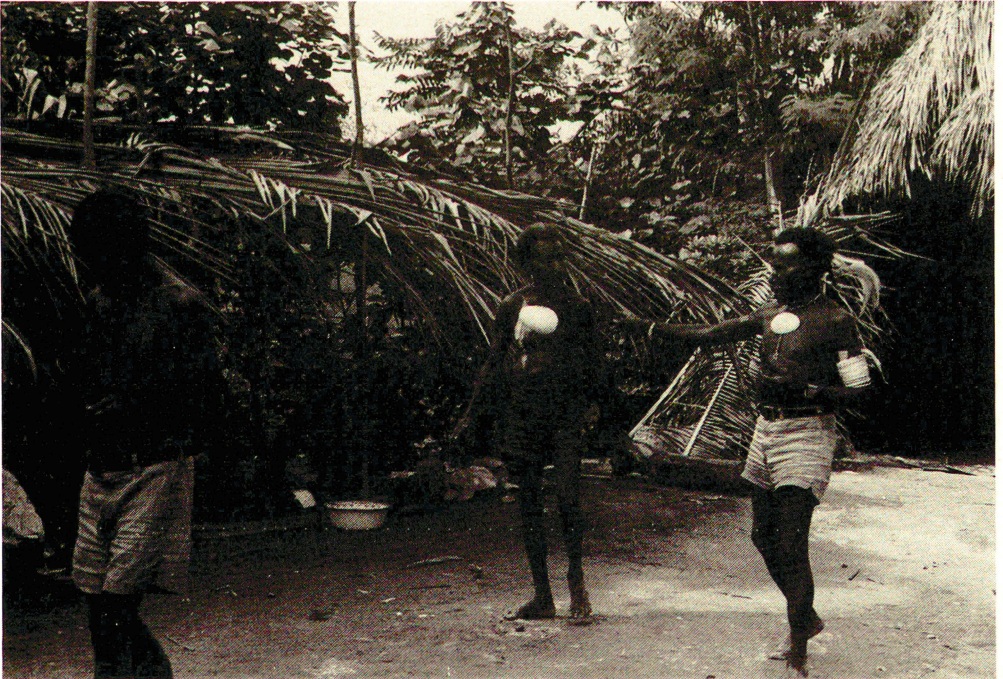


kundu-(Sanduhrtrommeln)
stehen bereit auf dem
ame (Dorfplatz) für das
nächtliche «singsing»-
Tanzfest



Rede während eines *mbalewapi*-(Yams- und Schweinetausch) Anlasses

Rede während eines *mbalewapi*-Anlasses



Busch



Blick in den Sekundärwald

kambə-Baum, Wahrzeichen Kimbangwas



tapu-Palme («limbum»; *Cyrtostachys* sp.)

mange-Baum (*Casearia* sp.)





kaua-Busch (*Taetsia fructiosa*; «tanget»);
Friedenszeichen



yaua-Busch (*Erythrina indica*; «palpal»):
Friedenszeichen allgemein und beson-
ders Totemzeichen (*walekutnakwa*) der
Clane der geographischen Hälfte *kwien*

Busch



mali (Tausendfüssler): Totemzeichen (*walekutnakwa*) des Clanes Apangendu/Guaru

mimoe: gelbe Blume, die als Friedenszeichen gilt



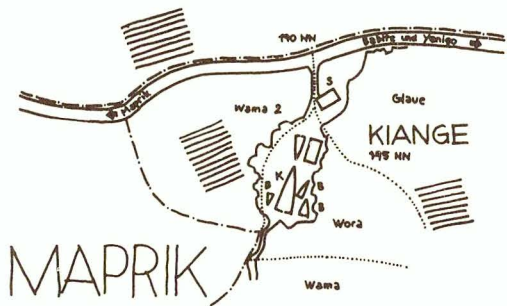


sayke: Tabubblatt des Clanes Lanekum/Sayke

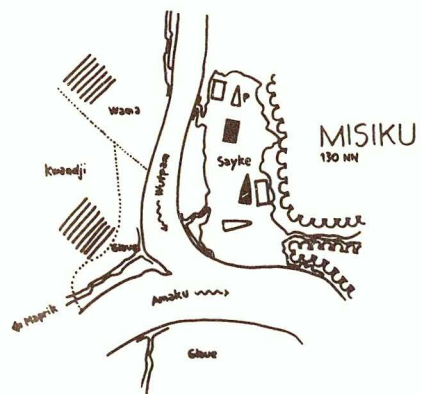
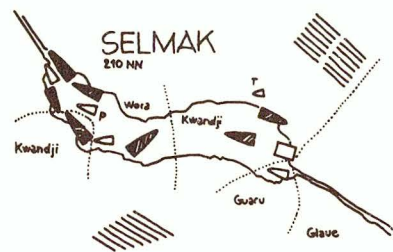
kwasnga: Tabubblatt der Clane Nangikum und Mbugnipate

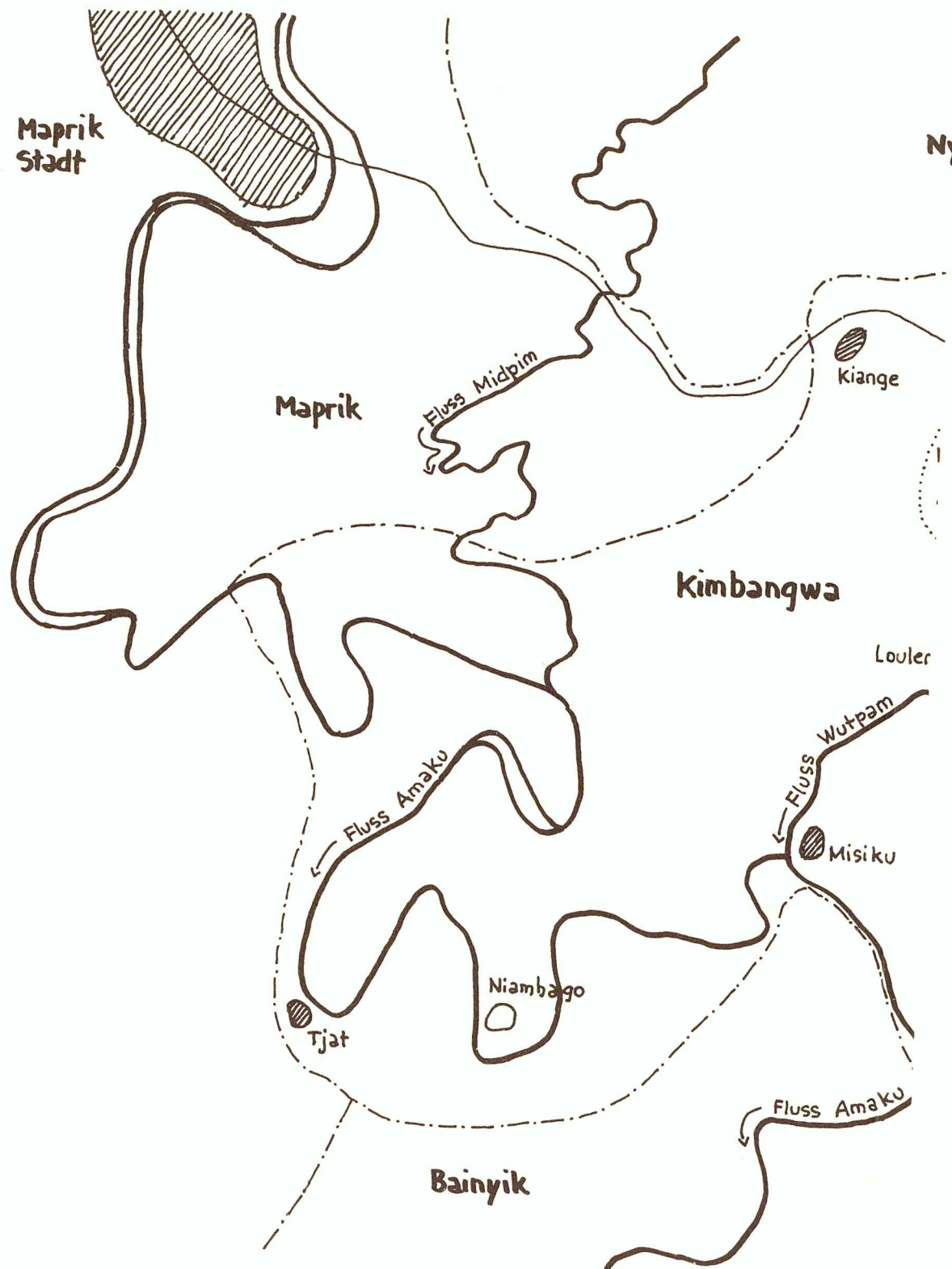


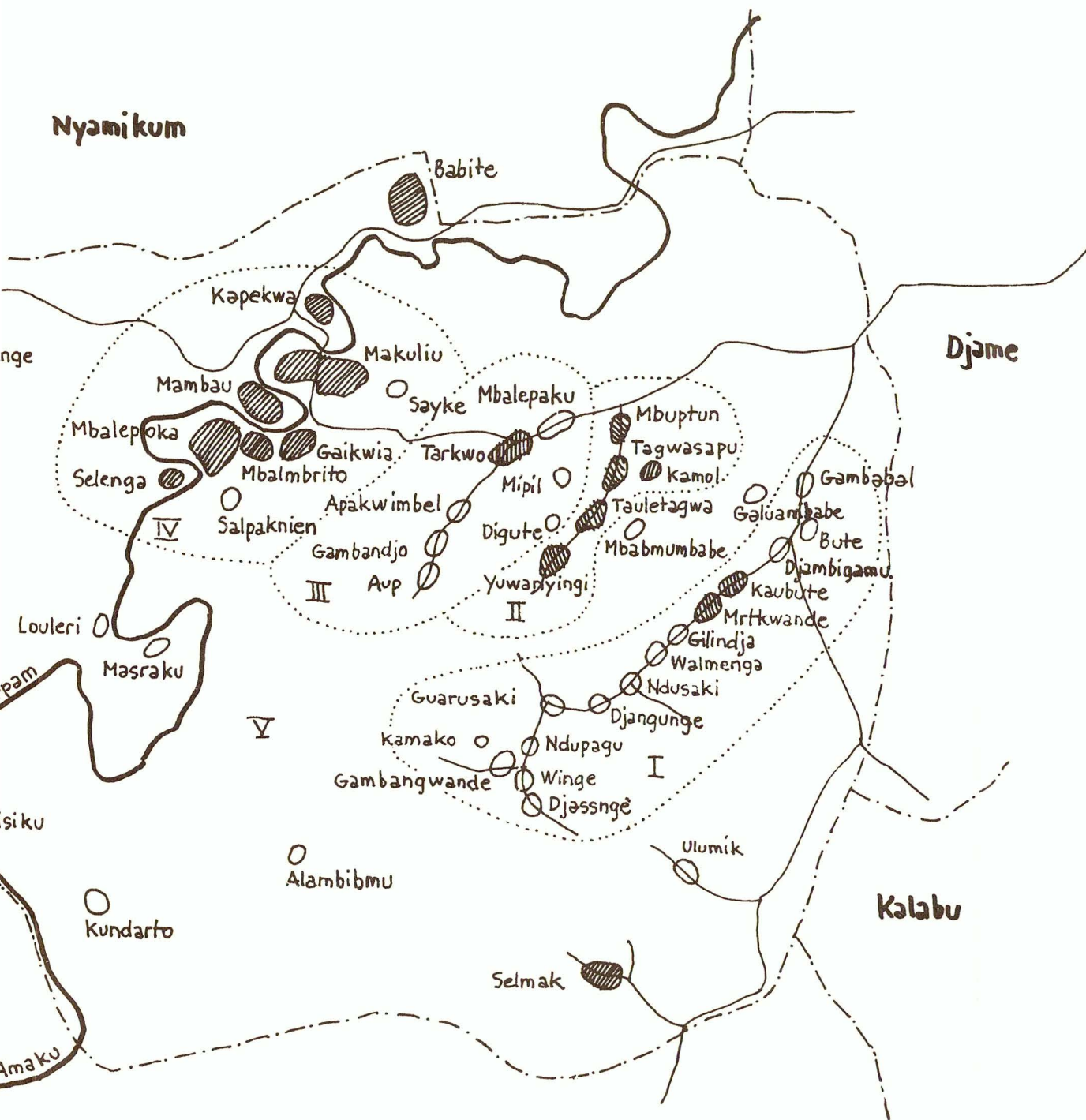
NYAMIKUM



NYAMIKUM





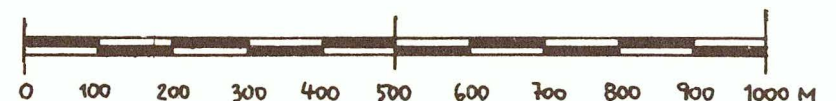
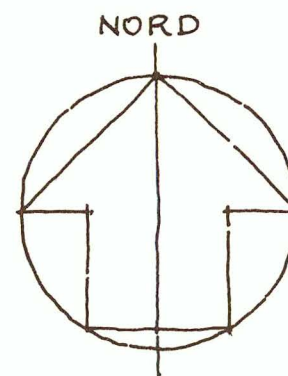


KARTE II

Ehemalige und jetzige Weiler und Siedlungsetappen I bis V

Legende

	Fluss
	Weg / Strasse
	Weiler bewohnt
	Ehemaliger Weiler / Buschweiler
	Dorfgranze
	Siedlungsetappe
	Dorfname

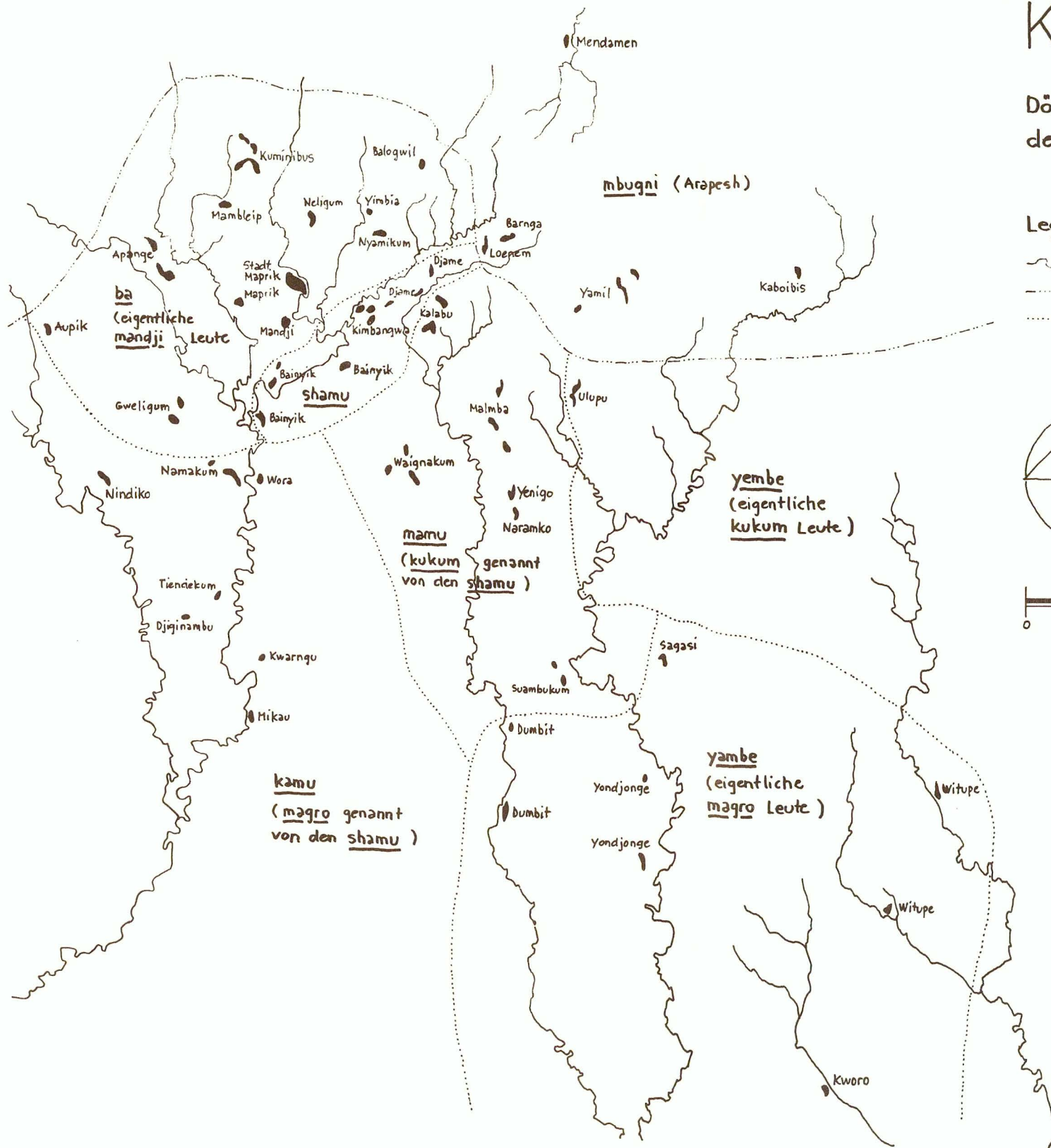
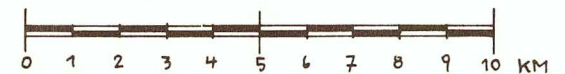
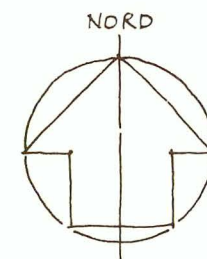


KARTE III

Dörfer und Sprachgruppen
der Abelam

Legende

-  Flüsse
-  Sprachgrenze
-  Dialektgrenze





KARTE IV

Abelam und Nachbarstämme



KARTE V

Aufenthaltssorte abwesender Dorfbewohner

Basler Beiträge zur Geographie

Heft 1

R. Seiffert Zur Geomorphologie des Calancatales. 1960

Heft 2

H.-U. Sulser Die Eisenbahnentwicklung im schweiz.-franz. Jura unter Berücksichtigung der geographischen Grundlagen. 1962

Heft 3

O. Wittmann Die Niederterrassenfelder im Umkreis von Basel und ihre kartographische Darstellung. 1961 (vergriffen)

Heft 4

W. A. Gallusser Studien zur Bevölkerungs- und Wirtschaftsgeographie des Laufener Juras. 1961

Heft 5

H. Gutersohn und C. Troll Geographie und Entwicklungsplanung. 1963

Heft 6

C. Frey Morphometrische Untersuchungen in den Vogesen. 1965

Heft 7

H. W. Muggli Greater London und seine New Towns. 1968

Heft 8

U. Eichenberger Die Agglomeration Basel in ihrer raumzeitlichen Struktur. 1968 (vergriffen)

Heft 9

D. Barsch Studien zur Geomorphogenese des zentralen Berner Juras. 1969

Heft 10

J. F. Jenny Beziehungen der Stadt Basel zu ihrem ausländischen Umland. 1969

Heft 11

W. A. Gallusser Struktur und Entwicklung ländlicher Räume der Nordwestschweiz. 1970

Heft 12

R. L. Marr Geländeklimatische Untersuchungen im Raum südlich von Basel. 1970

Heft 13

K. Rüdisühli Studien zur Kulturgeographie des unteren Goms (Wallis). Bellwald, Fiesch, Fieschertal. 1970

Heft 14

J. Rohner Studien zum Wandel von Bevölkerung und Landwirtschaft im Unterengadin. 1972

Heft 15

W. Leimgruber Studien zur Dynamik und zum Strukturwandel der Bevölkerung im südlichen Umland von Basel. 1972

Heft 16

H. Polivka Die chemische Industrie im Raume von Basel. 1974

Heft 17

P. Flaad Untersuchungen zur Kulturgeographie der Neuenburger Hochtäler von La Brévine und Les Ponts. 1974

Heft 18

L. King Studien zur postglazialen Gletscher- und Vegetationsgeschichte des Sustenpassgebietes. 1974

Heft 19

K. Egli Die Landschaft Belfort im mittleren Albula-tal. Das traditionelle Element in der Kulturlandschaft. 1978

Heft 20

H. Heim Wandel der Kulturlandschaft im südlichen Markgräflerland. 1977

Heft 21

D. Opferkuch Der Einfluss einer Binnengrenze auf die Kulturlandschaft am Beispiel der ehemals vorderösterreichisch-eidgenössischen Grenze in der Nordwestschweiz. 1977

Heft 22/23

W. Laschinger und L. Lötscher Basel als urbaner Lebensraum. 1978

Heft 24

P. Gasche Aktualgeographische Studien über Auswirkungen des Nationalstrassenbaus im Bipperamt und Gäu. 1978

Heft 25

W. Regehr Die lebensräumliche Situation der Indianer im paraguayischen Chaco. 1979

Heft 26

R. Caralp et H.-U. Sulser Etudes de géographie des transports – Transportation Studies. Union géographique internationale. 1977 – Colloque de Bâle – transports et frontière – transports et montagne. 1978

Heft 27

R. L. Marr Tourismus in Malaysia und Singapur. Strukturen und Prozesse. 1983

Heft 28

F. Falter Die Grünflächen der Stadt Basel. 1984

Heft 29

D. Šimko Hong Kong – Strassenverkäufer und Arbeiterfamilien. 1983

Heft 30

K. Wasmer Landwirtschaft an der Sprachgrenze. 1984

Heft 31

A. Kempf Waldveränderungen als Kulturlandschaftswandel – Walliser Rhonetal. 1985

Heft 32

A. Fischer Waldveränderungen als Kulturlandschaftswandel – Kanton Luzern. 1985

Heft 33

L. Lötscher Lebensqualität kanadischer Städte. 1985

Heft 34

B. Vettiger-Gallusser Berggebietsförderung mit oder ohne Volk? 1986

Heft 35

J. Winkler Die Landwirtschaftsgüter der Christoph Merian Stiftung Basel. 1986

Band 1
C.A. Schmitz Grundformen der Verwandtschaft. 1964 (vergriffen)

Band 2
Festschrift Alfred Bühler Hrsg. C.A. Schmitz und R. Wildhaber. 1965

Band 3
P. Weidkuhn Aggressivität, Ritus, Säkularisierung, Biologische Grundformen religiöser Prozesse. 1965 (vergriffen)

Band 4
R. Schefold Versuch einer Stilanalyse der Aufhängen vom Mittleren Sepik in Neu-Guinea. 1966 (vergriffen)

Band 5
C. Koch La Colonia Tovar. Geschichte und Kultur einer alemannischen Siedlung in Venezuela. 1969

Band 6
M.-L. Nabholz-Kartaschoff Ikatgewebe aus Nord- und Südeuropa. 1969

Band 7
St. A. Gasser Das Töpferhandwerk von Indonesien. 1969

Band 8
N.V. Zanolli Education toward Development in Tanzania. 1971

Band 9
A. Seiler-Baldinger Maschenstoffe in Süd- und Mittelamerika. Beiträge zur Systematik und Geschichte primärer Textilverfahren. 1971

Band 10
M. Laubscher Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien. Eine Literaturstudie über die Entstehung der Welt und die Herkunft der Menschen. 1971

Band 11
R. Peterli Die Kultur eines Bariba-Dorfes im Norden von Dahomé. 1971

Band 12
Chr. Kaufmann Das Töpferhandwerk der Kwoma in Nord-Neuguinea. Beiträge zur Systematik primärer Töpfereiverfahren. 1972

Band 13
R. Boser-Sarivaxévanis Les tissus de l'Afrique Occidentale. 1972

Band 14
A. Seiler-Baldinger Systematik der textilen Techniken. 1973

Band 15
R.-J. Moser Die Ikattechnik in Aleppo. 1974 (vergriffen)

Band 16
A. Bühler und E. Fischer Musterung von Stoffen mit Hilfe von Pressschablonen. 1974

Band 17
R. Vermot-Mangold Die Rolle der Frau bei den Kabré in Nord-Togo. 1977

Band 18
B. Hauser-Schäublin Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea. 1977

Band 19
M. Schindlbeck Sago bei den Sawos (Mittelsepik, Papua New Guinea). Untersuchungen über die Bedeutung von Sago in Wirtschaft, Sozialordnung und Religion. 1980

Band 20
G. van der Weijden Indonesische Reiserituale. 1981

Band 21
F. Weiss Kinder schildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik). 1981

Band 22
J. Wassmann Der Gesang an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der *kirugu*-Knotenschnüre. 1982

Band 23
M. Stanek Sozialordnung und Mythik in Palimbei. Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung einer Dorfgemeinschaft der Iatmul. East Sepik Province, Papua New Guinea. 1983

Band 24
D. Schaareman Tatulingga: Tradition and Continuity. An Investigation in Ritual and Social Organization in Bali. 1986

Band 25
B. Gardi Ein Markt wie Mopti. Handwerkerkasten und traditionelle Techniken in Mali. 1985

Band 26
B. Engelbrecht Töpferinnen in Mexiko. Entwicklungsethnologische Untersuchungen zur Produktion und Vermarktung der Töpferei von Patamban und Tzintzuntzan, Michoacán, West-Mexiko. 1987

Basler Beiträge zur Ethnologie

